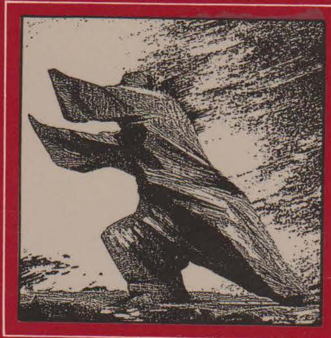
المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر

إعداد
جيل كيبيل و يان ريشار





دار الساقي

المثقف والمناضل
في الإسلام المعاصر

المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر

إعداد

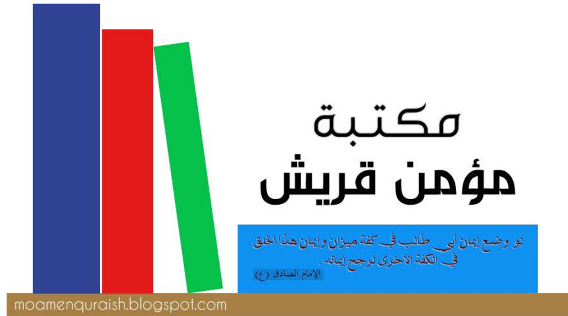
جيل كيبيل و يان ريشار

ترجمة

بسام حجار



دار الساقي



الطبعة الأولى ١٩٩٤

تم نشر هذا الكتاب بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديموقراطية
والتغيير السياسي في الشرق الأوسط

ISBN 1 85516 711 5

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب : ١١٣/٥٣٤٢ بيروت - لبنان
هاتف : ٣٤٧٤٤٢ (٠١) : فاكس : ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office : 26 Westbourne Grove, London W2 5RH, Tel: 071-221 9347 ; Fax : 071-229 7492

لذكرى ميشال سورا (١٩٤٧ ـ ١٩٨٦) وجان بيار ثيك (١٩٤٩ ـ ١٩٩٠)

شكر

إنَّ هذا الكتاب ثمرة ثلاثة أعوام من الأبحاث قامت بها مجموعة الرَّبْط اجتماعيات ـ عالم إسلامي التابعة لمركز الدراسات والبحوث الدولية (CERI)، المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية، باريس.

وقد أفادت هذه الأبحاث، بدءاً بالاستقصاء الميداني وصولاً إلى نشرها في كتاب، من الدعم المالي الذي قدّمته المؤسسات التالية: مركز الدراسات والبحوث الدولية (CERI) (أي المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية)، ووزارة التربية الوطنية (عصور ثقافية)، ووزارة البحث والتكنولوجيا، ومجلس البحث الاجتماعي (لجنة الدراسات المقارنة للمجتمعات الإسلامية)، نيويورك.

المؤلفون

- دايل ف. أيكلمان (Dale F. Eickelman)، أستاذ علم الإناسة في معهد دارثموث، الولايات المتّحدة الأميركية.

- نيلوفر غول (Nilüfer Göle)، أستاذ مادة الاجتماعيّات في جامعة البوسفور، تركيا.

- جيل كيبيل (Gilles Kepel)، باحث في إطار المركز الوطني للبحوث العلميّة (CNRS) ومركز الدراسات والبحوث الدولية (CERI).

- جان فرنسوا لوغرين (Jean-François Legrain)، باحث في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) - مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية (CEDEJ)، القاهرة.

- تيموثي ميتشل (Timothy Mitchell)، أستاذ مادة العلوم السياسية في جامعة نيويورك، الولايات المتّحدة الأميركية.

- يان ريشار (Yann Richard)، باحث في إطار المركز الوطني للبحوث العلمية، مجموعة إيران المعاصرة، باريس.

- ألان روسييون (Alain Roussillon)، باحث في إطار المركز الوطني للبحوث العلميّة (CNRS) - مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية (CEDEJ)، القاهرة.

- أوليڤييه روا (Olivier Roy)، باحث في المركز الوطني للبحوث العلمية، مجموعة إيران المعاصرة، باريس.

- محمد توزي (Mohammed Tozy)، أستاذ مادة العلوم السياسية في جامعة الحسن الثاني، المغرب.

المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر

جيل كيبيل

المقدمة

منذ أواخر السبعينات والخطاب الفكري الذي يحتلّ واجهة الساحة السياسية في العالم العربي يواصِلُ التشكيك في الدول التي انبثقت عن زوالِ الاستعمار، لا بل في شرعية هذه الدول بالذات. نقد جذري يتمُّ صوغه بالاستعانة بمفاهيم مُسْتَلْهمة، في معظمها، من اللغة السياسية للإسلام؛ فيعمد خريجو الجامعات الشبّان إلى إعادة تأويلها، وقَدْ طُبعَت أفكارهم بأجواء المؤسسات التعليمية الجماهيرية التي أنشئت غداة الاستقلال. فجيل هؤلاء هو أوّل جيل ممن تعلّموا باللغة العربية على نطاق واسع، وممن أتيح لهم، تالياً، قراءة النصوص المقدّسة دونما وساطةٍ كانت فيما سبق ضرورية ويتولّاها علماء الدين. وهو أيضاً أوّل جيل أدرك الحجم الهائل لواقع الحرمان الاجتماعي والثقافي الذي تولّده تلك الهُوّة الواسعة بين الحصول على شهادة محليّة لامعة وبين سوق عمل تعجز عن استيعاب تلك الأعداد الهائلة من الشبان الذين ولدوا في غمرة الانفجار السكّاني خلال السنوات الثلاثين المنصرمة، إلاّ من طريق وظائف بائسة الأجر في ظلّ تورّم بيروقراطي لا يوصف. ويرى هذا الجيل، وهو الذي تلقّى تعليماً وافياً لأوّل مرّة، ولم يعرف عهود الاستعمار، أنّ الوقتَ ليس وقت التسويات الاجتماعية مع النخب المحلية الحاكمة والتي يعتبرها مسؤولة عن واقع حالٍ لا يجوز السكوت عنه.

ومن حول هذا الجيل وفي أوساطه، تمّت التعبئة لمجموعات منظّمة ومعارضة بشدّة للنظام الاجتماعي القائم، وليست الحركات الإسلاميّة إلاّ أكثر هذه المجموعات شهرةً. فقد حققت هذه الأخيرة، عند منعطف الثمانينات، نجاحات عديدة في العالم الإسلامي العربي وغير العربي، سواء عبر الإطاحة بالأنظمة القائمة فيها، أو عبر إرغامها

على اللجوءِ إلى تنازلات جوهرية. وعلى الأثر، راحت النُخَب الحاكمة، هي أيضاً، تضمّن خطاب شرعيتها ما يَستَلهِمُ النصوص المقدّسة، في محاولةٍ منها للردّ بنيران مماثلة على الحريق الذي أشعلته حركات الاحتجاج الإسلامية.

قبل ذلك، وحتى أواسط السبعينات، كانت فئتان من المثقفين تتقاسمان مضمار الخطاب حول القيم المركزية للمجتمع: هما فئة العلماء (علماء الدين) والأنتلجنسيا المتغرّبة. وصفة «علماء» في العربية تُطلق على أولاءِ الذين أوتوا «العلم» ـ أي معرفة الأحاديث والسنّة والفقه وتأويل النصوص المقدّسة. ويتلقّى العلماء تعليمهم على نحوٍ مستقل ضمن حلقات تثقيفية متخصّصة، نذكر منها الأكثر شهرةً وهي: الأزهر في القاهرة، والزيتونة في تونس أو «القرويين» في المغرب؛ وكانوا، تقليدياً، يضطلعون بدور الوساطة الاجتماعية. فبوصفهم أصحاب الكفاءة والحقّ الحصري في تأويل النصّ المقدّس كان من واجبهم أن يقدِّموا النُّصْحَ إلى الأمير إذا أخلَّ هذا الأخير بالأصول الحقوقية والاجتماعية السياسية التي نصّ عليها القرآن والسُّنّة.

بعبارة أخرى، كان العلماء يحظون باستقلالية فكرية تامّة حيال مزاج الحاكم ونزواته، باعتبار أنهم، وحدهم، قادرون على إدراك المُطلق والتواصل مع النسق المتعالي الذي تتقدّم به شرعية السلطة وتصدر عنه. وقد اختلفت الشروط الماديّة التي كانت تُمارسُ فيها هذه الاستقلالية باختلاف المراحل التاريخية، وبالترابط مع قدرة العلماء على مقاومة ضغوط الخلفاء، ثمّ السلاطين أو الأُمراء الذين كانوا يرغبون دائماً في أن يجعلوا منهم مجرّد آلات ناطقة لإضفاء شرعية الله على المزاج السلطاني.

إن كبار علماء القرون الوسطى الذين حفظ التاريخ ذكرهم، هم، على وجه الدقّة، أولئك الذين استطاعوا أن يجبهوا رغبات أصحاب السلطان؛ بعضهم، كإبن تيميّة (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) مثلاً، والذي يحظى اليوم بمكانة مذهلة سنتطرق إليها لاحقاً، بذل حرّيته ثمناً لتشدّده. وكان هذا البعضُ في نقده كُفْر الأمير باسم الإسلام، يجعل من نفسه داعيةً لتطلعات أمّة المؤمنين المثالية[1]. ولم تكن الأمّة لتشتمل في عدادها على كتلة هائلة من الأهلين النصارى واليهود والمسلمين من غير السنّة، وهي كتلة غالبة عَدَدياً في مناطق عديدة من مناطق الشرق الأوسط القروسطي. هكذا كان ابن تيميّة يجعل من نفسه ناطقاً وداعية باسم **الأمّة** كما ينبغي أن تكون ـ وليس باسم «الشعب» ـ مُعنِّفاً السلطان «الكافر» الذي لا يتّخذ تدابير التمييز الكافية ضد المسيحيين أو ضد علويي سوريا، أو الذي يُحابي طُرُق الأولياء والمشعوذين ـ وهي أمور يستنكرها مذهب التوحيد الإسلامي ولكنّها شائعة في ممارسات العامّة من المسلمين. وكانت الغاية في

كل ذلك، أن يعلو صوت شرعي آخر غير صوت الأمير، وأن يسع هذا الصوت أحياناً أن يقيم البرهان على فاعليته بإعلانه السلطان كافراً والدعوة إلى الجهاد ضدّه. ذلك أن المجتمعات الإسلامية التقليدية كانت تفتقد إلى طوائف(*) أخرى من شأنها أن تلعب مثل هذا الدور: فالكتّاب، على سبيل المثال، كانوا يفتقدون إلى القدر الأقلّ من الاستقلالية حيال السلطان. إنهم مثقفون موظفون لتخصصهم المهين في تدوين الوثائق وتحريرها، ولذلك لم يكن الكتّاب مثقّفين ولهم مكانة المثقّف، فلا يكتبون أو يقولون إلاّ ما يعبّر عن رأي الأمير.

إلاّ أن هذا الوضع سيتبدّل مع بدايات القرن التاسع عشر: إذ تتشكل مجموعة وتنعتق فكرياً من وصاية الحاكم لكي تُصبح نواة الأنتلجنسيا المتغرّبة. وسوف تنازع هذه المجموعة العلماءَ في احتكارِهم التعبير عن القيم المركزية للمجتمع وقدرتهم على إضفاء الشرعية على السلطة السياسية باسم مطلقٍ ما. إلاّ أنّ المعيار ما عادَ النسق المتعالي والمفارِق. ذلك أن نَسَبَ هذه الأنتلجنسيا العربية يرقى إلى مبادرة خديوي مصر الذي أوفد «بعثة» للدراسة في فرنسا ولكي يتلقّن أفرادها لغة الحداثة الأوروبية وتقنياتها ولكي يتاح لهم التآلف معها. وكان القصد من هذه المبادرة، في ذهن الأمير، تحسين أواليات العمل في إدارته وجيشه. ولكن باحتكاكهم بالثقافة الفرنسية والحياة السياسية الفرنسية آنذاك، حمل عدد من أفراد «البعثة» إلى ديارهم بعضاً من المُثُل الجديدة ورؤية جديدة للعالم. وليس فقط خبرات التقنيات الإدارية والتنفيذيّة التي أوفدهم الخليفة لاكتسابها.

بعد عودتهم إلى ديارهم سيتضح لهؤلاء أن سياق تحرّرهم حيال السلطة سيكون طويلاً وشاقاً. فالحقيقة أن هذه الأنتلجنسيا (التي لا تزال أنتلجنسيا بالقوة وليس بالفعل) تستخدم معجماً مفهومياً يبقى، وإن تُرجمَ إلى العربية، مُستغلقاً على أفهام السواد الأعظم من الناس. أمّا العلماء فإنهم، على الضدِّ من ذلك، ينطقون بألفاظٍ قرآنية «تخاطب» المسلمين، حتّى، لا بل ومن بينهم، الأشدّ أميّة. ذلك أن المطلق، أي النسق الذي تقيمه الأنتلجنسيا حَكَماً للتنديد بالنظام الاجتماعي وبالأمير، لم يَعُد جزءاً من العالم الآخر المألوف، كما هي الحال في خطاب العلماء، بل أصبح جزءاً من العالم الآخر غَير المألوف. وتدّعي الأنتلجنسيا أنها تمتلك وحدها القدرة على التواصل الفكري مع القيم المستوردة من العالم الآخر، ومع **النَّسَق المُترجم**، بفعل تميّزها وحدها بإجادة اللغات الأجنبيّة.

(*) الطائفة هنا هي الجماعة التي تأتلف في إطار مهمة أو سلك.

وعلى غرار السلطان، في القرون الوسطى، الذي كان لا يتوانى عن جعلِ العلماءِ أدوات دعوة لشرعيّته الدينية، يجتهد الأمير، في القرنين التاسع عشر والعشرين، لتحويل الأنتلجنسيا المتغرّبة إلى داعيةٍ لشرعيّته الحديثة. وهنا تبدو المهمّة أيْسَر نوالاً ولا مشقّة فيها: ذلك أنَّ جمهور الأنتلجنسيا من العامّة أصبح ضئيلاً وأصبحت طاقته على مقاومة إغراءات السلطة محدودة جداً.

ولن يتبدَّل هذا الوضع جذريّاً إلاّ مع سيطرة الاستعمار. فالواقع ان تدخل أوروبا السياسي في البلدان العربية سيؤدي، في وقتٍ معاً، إلى إقصاء الزعماء المحليين، عبر تصفيتهم أو استتباعهم، وإلى تهميش علماء الدين الذين سيحتفظون ببقايا جمهور شعبي، ولكنّ كلمتهم ما عادت تلقى آذاناً صاغية من قِبَلِ الممسكين فعلياً بزمام السلطة، أي القوى الأوروبية، التي لا تخضع لأحكام النصوص الإسلامية المقدَّسة. في المقابل، كانت الأنتلجنسيا المتغرّبة تستعيد موقعها، وذلك بأن عمدت تدريجاً إلى صوغ نقدها للاستعمارِ من الداخل، باسمِ قيم الحداثة الأوروبية نفسها التي ينتسِبُ إليها المُسْتَعْمِر. الحرية، المساواة، حقوقَ الإنسان ـ وفيما بعد، الاشتراكية ـ هي المفاهيم التي تترجمها الأنتلجنسيا ثم تستخدمها ضدّ الفرنسيين أو الانكليز الذين يحتلّون البلدان العربية. ويُسهم تنامي التربية العلمانية في أوساط الطبقات الوسطى المحليّة في تعاظم عدد الذين يفهمون لغة التخاطب هذه، والذين يرون أن نسق القيم التي تشكّل مرجعية العلماء أصبحت قديمة ولا تماشي الزمن فلا تصلح لأن ينبني عليها مشروع النضال القومي.

وهكذا، سيضع النضال ضد الاستعمار في الطليعة كلّ الشعارات التي صاغتها الأنتلجنسيا انطلاقاً من المصطلح السياسي الأوروبي؛ أما المعجم السياسي الإسلامي، والناطقون باسمه، أي العلماء، فسيقيمون، في ما يعنيهم، على موقفٍ ثانوي، تابعٍ، وموجّه إلى الأوساط الريفية بشكلٍ خاص. ولكن نظراً للغلبة العدديّة لسكان الريف في البلدان العربية عشية استقلالها، فإنَّ التحاق العلماء بالنضال التحرّري الوطني هو الذي يؤدي، في معظم الأحيان، إلى تعبئة المناطق النائية من البلاد ويكون مفتاح النجاح للانتفاضة.

هكذا شهدت البلدان العربية، غداة استقلالها، وضعاً تتجاور فيه كتلتان من المثقفين المدنيين ومن رجال الدين وتتعايشان: فيتقاسم المثقفون والعلماء سوق إنتاج القيم المركزية للمجتمع وتدبُّر شؤونها، دون أن ينجح طرفٌ منهما في استبعاد الآخر. فكان كلّ منهما، بحسبِ الظروف، يُمارسُ هيمنةً ما، مع غلبةٍ واضحة، في المحصلة،

للأنتلجنسيا حتى أواسط السبعينات. غير أنَّ الرسوخ الاجتماعي العميق للمرجعية المُفَارِقة، خصوصاً في أوساط الشرائح الريفية من السكان، ستُظهِر كلّ مفاعيلها، عندما سيختبر أبناء الفلاّحين، بعد أن أتيح لهم التحصيل العلمي على نطاق واسع في السبعينات، تجارب الإخفاق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي للمشروع التحديثي الذي تبنّته الدول المستقلّة.

إنّ الانفجار السكّاني الذي تشهده البلدان العربية في النصف الثاني من هذا القرن سيقترن، في الواقع، بالجهود الهائلة التي بذلتها حكوماتها في مجال التعليم والتربية اللذين اعتبرا مفتاح «الانطلاقة» التي طالما بشَّر بها أخصائيو التنمية الرائجة في العقدين اللذين أعقبا الحرب العالمية الثانية. فقد نُسِخَت نماذج المؤسسات التربوية الغربية، في الإجمال دون أن يُعمَدَ، في غمرة إلحاح الحاجة والضرورة، إلى تمحيص المشكلات التي تترتّب على تكييف هذه النماذج مع مجتمعات شديدة الاختلاف عن المجتمعات التي وضعت أصلاً من أجلها. ولن يلبث النظام التربوي، الذي أنشىء على عَجَل وبإمكانات متواضعة، أن يؤدّي، بسبب الخلل الكامن فيه، إلى نتائج سلبية سوف تطغى، في كثير من الأحيان، على الفائدةِ المرجوّة منه. إنّ التزايد السكاني الهائل سيدمّر البنى التحتية، ويجعل شروط العمل المتوافرة للمتعلمين بائسةً جدّاً؛ فيسلك من استطاع من المدرّسين طريق الهجرة، إلى الدول الغربية أو إلى الملكيّات النفطية، سعياً وراء أجرٍ يكون أقلّ بؤساً ممّا تدفعه لهم الدولة، وهو الأمر الذي يفاقم نسبة عدد المدرّسين الضئيلة جداً إلى نسبة عدد التلاميذ المتزايدة، إلى حدودِ العبث؛ وتعتمد الوسائل التربوية، في مثل هذه الظروف، على استخدام مكثَّف لطريقة الاستظهار (الاستذكار) - كما في المدرسة القرآنية (الكتّاب) - وتؤدّي إلى إبطال كافة المَلَكات الإبداعية لدى التلامذة الفتيان. ثمّ أخيراً، وعلى الأخصّ، لا يكون انتقال هؤلاء إلى مزاولة حياتهم العملية إلاّ فرصةً متاحة أمامهم لأن يكتشفوا بأنّ المعارف التي اكتسبوها في سنوات الدراسة لا تعينهم على فهم ما يجري في مجتمعاتهم، وبأنها جزء من علم وهميّ أو كاذب. ففي ظلّ مجتمعات يكون فيها «البخشيش» أو أشكال أخرى من الفساد والابتزاز هي السُبُل الشائعة للحصول على مَسْكَن أو وظيفة، وكافة الخدمات المجّانية، نظرياً، والتي توفّرها الدولة، مبدئياً.. إلخ، في ظلّ هذه المجتمعات تصبح قيم الحداثة التي تتغنّى بها النُخَبُ الحاكمة، مرفوضةً من قبل حملة الشهادات الشبان الذين يصلون إلى سوق العمل في أسوأ ظروف.

لقد قوّضت أنظمة الحكم القائمة في البلدان العربية المستقلّة استقلالية الأنتلجنسيا: إذ لم تستطع هذه الأخيرة أن تباعد، على نحو صادق وذي دلالة، ما بين

نسقِ قيمها الخاصة والمبادرات السلطوية التي اتخذتها الحكومات لتعبئة المجتمع الأهلي. ومما لا شك فيه أنّ مثل هذه المهمّة لا تبدو في المتناول في ظلّ أنظمة سياسية صودرت فيها الحريّة الفردية من قبل المجموعات الحاكمة منذُ بدايات عهد الاستقلال. وكان السجن أو المنفى النهائي في إحدى الدول الأوروبية، في معظمِ الأحيان، هما المصير المشترك لكافة المثقفين الذين أصرّوا على تبنّي خطاب سياسي، ورفضوا أن يتحوّلوا إلى حاشيةٍ في البلاط.

مقابل هذا العجز الذي أبدته الأنتلجنسيا العربيّة، بعد استقلال بلدانها، عن الدفاع عن استقلاليّتها، بدا واضحاً أنّ قدرة علماء الدين على المقاومة كانت كبيرة. مع أنّ هؤلاء تعرضوا لأشكالٍ كبيرة من الإذلال: فقد كان هدفُ الأنظمة المتسلّطة أن تجعل منهم مجرَّد أداةٍ لنقلِ التوجيهات الحكومية تنحصر مهمّتها في تنميق المراسيم التي يصدرها الأمير بالآيات القرآنية لكي تُصبح مقبولةً في الأوساط الاجتماعية والثقافية التي بقيت خارج إطار التأثير المباشر للمفاهيم التي صاغتها الأنتلجنسيا. ولم تكن دعوة جامعة الأزهر إلى «الاستقامة» في مصر الناصريّة، عام ١٩٦١، إلاّ نموذجاً لعملية تدجين المثقفين الدينيين. ومع ذلك، إذا كانت المراتب العليا من علماء الدين قد انصاعت فعلاً، فإنّ السوادَ الأعظم من رجال الدين مكثَ على تحفّظِه؛ وقد أتاحت صلتهم الوثيقة بالأهلين، واستخدامهم الخطب الشفاهية كوسيلة أولى للتعبير - وهي أكثر طواعية، ويصعب إخضاعها للرقابة على الضدّ من الوسائل الكتابية التي تستخدمها الأنتلجنسيا - أن يحتفظ العلماء بموقعٍ لا يُستهان به وإن كان موقع إنكفاء. وبما أنّ ذكر المقدَّس ما كان ليَرِد إلاّ استدراكاً في الخطاب الذي يضفي الشرعية على حكم الأمير والمُشبع بالمفاهيم التي صاغتها الأنتلجنسيا، استطاع النَسقُ المفارِقُ أن يَصِلَ إلى أواسط السبعينات شبهَ خالٍ من الشوائب التي ازدان بها نسقُ الحداثة المُتَرجَم.

في مجتمعٍ يُعاني من أزمة حادّة، وَجَدَ حملة الشهادات من الشبّان العرب المهمَّشين خشبةً في النصوص الدينية. فتمثّلوها لكي يجعلوا منها أداة احتجاج يكون لها وقعها المسموع في النظام الاجتماعي. تلك هي الظاهرة، المركزية والفريدة في وقتٍ معاً، التي تسمُ وضع الخطاب الثقافي في العالم العربي اليوم: فإلى هاتين المجموعتين من رجال الدين والمثقفين المُجَازين، بما يتوافر لكلٍّ منهما من نظام إعداد وإعادة إنتاج، ومن «مُطْلَقٍ» هو المرجعُ، ومدوّنةٍ من النصوص الخاصّة، جاء حَمَلةُ شهاداتٍ من الشبّان الإسلامويين وانضمّوا إلى صفوفهما كدُخلاء[٢].

كمثل حالِ المجموعات التي تبرز فجأةً في مجتمع ما، فإنّ هذه المجموعة

الجديدة لم تحظ بنِصابِ اعترافٍ أو بمؤسساتٍ لها؛ غير أن فرادتها الأساسية تَكْمُنُ في أساليب عملها التي تستلهم أساليب المجموعتين الأخريين وتصبو إلى تجاوزهما معاً. وبالفعل، فإنَّ حملة الشهادات الإسلامويين الشبّان لم يتلقوا تعليمهم في إطارالنظام التربوي الديني، بل تابعوا تحصيلهم العلمي في الجامعات «الحديثة» المنشأة على غرار النمط الغربي؛ وهذه المؤسسات، التي تشرف عليها الأنتلجنسيا، تؤدّي بالمتعلم، من حيث المبدأ، إلى تلقّي نَسَقٍ من العلم والمعرفة، وإلى «مطلقٍ» مرجعي هما قوام الحداثة والعلمانية. ومع ذلك، فإنّ حملة الشهادات الإسلامويين سرعان ما ينعطفون، على الرغم من استخدامهم للأدوات المفهومية المكتسبة على مقاعد الدراسة في الجامعة، نحو «المطلق» الآخر، هو «النظام المتعالي» والمفارق. غير أنّهم لا يبلغون هذا النظام المفارق باستخدامهم النمط المعرفي الذي ينقله علماء الدين في إطار المؤسسات الدينية، كالأزهر، و«الزيتونة» و«القرويين»، والذي يوجه قراءة النصوص المقدّسة وتأويلها بواسطة جهاز جَبْريّ، شديد الفذلكة، من التفاسير التي راكمها التقليد؛ وهي تفاسير لا تفسح في المجال إلاّ لهامش ضيّق من التجديد. بل إنهم، على الضدّ من ذلك، يلجأون إلى مناهج التحليل غير المقدَّسة، والتي تمثّلوا طرائقها إلى هذا الحدّ أو ذاك، لمقاربة النصوص الدينية؛ هازئين بمحاذير العلماء، متنكّرين لجملةِ التقليد الفقهي، أو في الأقلّ لقسمٍ كبير منه، وحجّتهم في ذلك أنّه ليس أكثر من جهدٍ بشري غير معصوم؛ وهكذا ينشئون نمطهم الخاص في بلوغ الإلهي. والمحصلة تكون تأويلاً «ثورياً» للنصوص المقدَّسة، أي أنه تأويل ينحو بكليّته منحى التشكيك الجوهري في النظام الاجتماعي وفي شرعية السلطات القائمة. وما دام حملة الشهادات الإسلامويون الشبّان لا يمتلكون أيّ نصابِ مؤسسي، فإنّهم يرون أن ليس لديهم ما يفقدونه في توسيع موضوعات خطابهم النقدي إلى حدودها القصوى.

منذ أواخر السبعينات، أصبح لدى العالم العربي والبلدان المسلمة الأخرى، تشكيلة لا يُستهان بها من النصوص أو البياناتِ على هذا الغرار، وقد صيغت كلّها بأقلامِ مُجازين من خريجي التعليم العلماني الأهلي. بعضهم، أمثال مريدي المهندس الزراعي المصري شكري مصطفى (أعدم شنقاً عام ١٩٧٨)، يرفضون كلَّ التفاسير السابقة للقرآن ويجعلون من مُجْتَهدهم مخلص الإسلام المنتظر؛ والبعض الآخر، أمثال مُريدي عامل الكهرباء المختصّ عبد السلام فرج، مُنظِّر المجموعة التي اغتالت السادات، وقد أُعدم بدوره عام ١٩٨٢، ينتقون من مجمل التقليد التأويلي، كتابات بعض المجتهدين القروسطيين، ويعمدون إلى تجريد هذه الاجتهادات من سياقها التاريخي لكي تجيب على المسائل المعاصرة. هكذا، يعمد فرج إلى استعادة بعض الآراء الفقهيّة للفقيه

السوري الشهير ابن تيمية (القرن الثالث عشر)، لكي يُقنع قرّاءه أنّ اغتيال السادات واجب مقدَّس. ومما لا شكّ فيه، أن المنهج الذي يقوم على استخدام التاريخ استخداماً ينطوي على مغالطة تاريخية، بغيةَ إضفاء الشرعية على هذا أو ذاك من خيارات الحاضر، لم يتكره المجازون الإسلاميون الشبّان: لكنْ ما هو بليغ الدلالة في هذا الأمر كثافة استخدامه والنزاعات التي أثارها مثل هذا الاستخدام مع الأنتلجنسيا وعلماء الدين.

ذلك أنّ اللجوء إلى ابن تيمية لتبرير اغتيال السادات يطرح، على سبيل المثال، دفعتين من الأسئلة. هناك أولاً مسألة الرجوع إلى هذا المؤلِّف، وقد أصبح «ما لا يمكن تفاديه» في الخطاب السياسي العربي في الثمانينات، وهي ترمي، قبل كل شيء إلى إغفال مؤلِّف عربي قروسطي آخر، ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦)، الذي كان يُمثِّلُ في الستينات المرجع الأكبر لخطاب الأنتلجنسيا. وقد لُقِّب بـ «مبتكر علم الاجتماع» وبـ «رائد المنهج التاريخي، وبعَدَد آخر من الألقاب التقريظية المماثلة؛ كان دور إبن خلدون، باستعارة نصوصه وإعادة تأويلها آنذاك، أن يُسهِّل انخراط الفكر العربي في حركة الفكر الشامل. ولأنّه استطاع أن يتخطى انغلاق العلمِ الديني في عصره، حاولت الأنتلجنسيا أن تجعل منه حامل رايتها. وكان ابن خلدون يُجسِّد، على الرغم من المغالطة التاريخية، رغبة المثقفين العرب في الانخراط ضمن النظام الشامل للفكر، بما يتجاوز الخصوصية الثقافية. أما اليوم، وبعد بطلان القيم الشمولية التي رأى فيها المجازون الإسلامويون الشبّان مجرّد كِسوةٍ إيديولوجية لطغيان السلطة في البلدان العربية المستقلّة، أخلى ابن خلدون صدارة المكانة ليحتلّها ابن تيميّة، داعية تفوّق الإسلام.

فضلاً عن ذلك، يمكن القول إنّ الرجوع إلى ابن تيمية ليسَ حِكراً على الإسلامويين وحدهم؛ فكلُّ مجموعة مثقّفة تناضلُ لفرض ابن تيمية «خاص بها» ـ حتّى الأنتلجنسيا، لا بل، بما في ذلك الأنتلجنسيا ـ التي تخوض هنا صراع مؤخِّر الصفوف لا طليعتها. وقد شكلت السجالات التي أعقبت توزيع كتيب عبد السلام فرج، حيث استخدم إبن تيمية لإضفاء الشرعية على اغتيال السادات، مثالاً ذا دلالة على النقاش الفكري الذي كان رائداً في العالم العربي في الثمانينات.

ينشيءُ فرج في نصّه، مستعيناً بتوليفة من الشواهد المقتبسة من نص إبن تيمية، مثالاً لصورة الأمير الكافر الطاغية الذي من واجب المسلم أن ينصرف كلياً إلى الجهاد ضدّه. والرمز الذي تستند إليه هذه الصورة للأمير، مجسَّداً، عام ١٩٨١، بالسادات

وكافة الحكام العرب الآخرين، هو الغازي المغولي الذي اجتاح الممالك الإسلامية في القرون الوسطى. فعلى الضدِّ من الصليبيين الذين لم يعتنقوا الإسلام عل الاطلاق، وكان مصيرهم النفي من الجانب الشرقي لحوض البحر الأبيض المتوسط على يدِ جيوش صلاح الدين، فإنّ المغول دخلوا دين محمّد. غير أن تحوّلهم إلى هذا الدين بقي سطحياً، أما النظام القانوني الذي فرضوا تطبيقه في البقاع الإسلامية التي أصبحت تحت سيطرتهم فلم يستلهم الشريعة، بل كان نوعاً من الصياغة التي تستلهم عاداتهم وتقاليدهم السابقة على الغزو[٣]. لقد رأى ابن تيميّة، ويرى قرّاؤه الشبّان اليوم، أنّ القانون المغولي، المطعّم قليلاً بما يشبه الإسلام، يرمز إلى مُنتهى الشرّ، والكفر والطغيان اللذين يفرضهما الأمير المنحرف على المسلمين. هذا ويذهب المجازون الإسلامويون الشبان إلى اعتبار القوانين المرعية الإجراء في البلاد العربية قد صيغت انطلاقاً من المفهوم الحقوقي الغربي، وقد طُعِّمت ببعض الأحكام الإسلامية التي حُصِرَت، إجمالاً، في إطار الأحوال الشخصية؛ وانها ليست أكثر من صيغة معدَّلة لما نصّ عليه «الياسق» على عهد المغول. وفي هذا السياق، ليس السادات وأعوانه إلاّ صورة عن المغول الجدد، ويتوجّب على العلماء، على غرار ما يُفترض أن ابن تيميّة قد فعله، أن يعلنوا الجهاد لإسقاطهم. وبما أنَّ العلماء أحجموا عن ذلك، فقد أصبحوا، حُكماً، خونةً، وعملاء مُعمّمين للسلطة.

وقد جاءت الردود من أرفع المراتب الدينية في الإسلام المصري لنقض المنطق الذي يستخدمه فرج، منكرةً عليه حقَّ تأويل ابن تيمية ما دام غير أهلٍ لذلك، إذ لم يتجاوز تحصيله العلمي شهادةَ اختصاص مهني في الكهرباء. وعلّلت السلطات الدينية موقفها هذا بالقولِ إنَّ إبن تيميّة لم يتصرَّف كما يتراءى لفرج، وأنه ما من سبب لإعلان الجهاد ضدَّ الحكام المسلمين اليوم الذين هم، في مجمهلم، عادلون واتقياء.

طبعاً، ليس في مثلِ هذا الانكار ما يُقنع قرّاء فرج الذين رأوا فيه اعترافاً أخيراً بتبعية المراتب الدينية للسلطات القائمة. أما الأنتلجنسيا التي وجدت انها كانت على هامش هذا السجال، فقد بذلت قصارى جهدها للبرهانِ على أنها هي التي تملك التأويل «الصواب» لنصّ إبن تيميّة. وهكذا أغفلت عنف خطاب هذا المؤلّف في عدائه للمسيحيين (في حين أن ١٠٪ من المصريين هم من الأقباط)، وحاولت، وهي التي تحظى بحق التعبير عبر الصحافة، أن تقلّل من حدّة التعارض بين إبن تيمية والمغول (التتار)، لتشدِّد على معاداته للصليبيين. وبذلك يُلغى النَّسب الرمزي بين المغول وحكّام اليوم، وتُستعادُ شجرة النسَب القديمة التي ترقى بالمشكلة إلى عهد الحملات

الصليبيّة بوصفها المظهر المؤسّس للإمبريالية الغربية. وفي مواجهة هذا التهديد الذي يُستغل دائماً لرصّ صفوف المجتمع الأهلي، تُطالعنا صورة الحاكم العربي، الذي تُبعَثُ فيه صورة صلاح الدين ـ الذي أصبح نسره شعاراً رسمياً لمصر وسوريا والعراق بعد تحرّرها من الاستعمار.

لقد شهدت بلدان عربية أخرى، وباقي العالم المسلم، ظواهر موازية، لكنها تختلف نسبياً عمّا شهدته مصر، نظراً للشروط الثقافية والاقتصادية والسياسية الخاصّة بكلٍّ منها. ففي إيران مثلاً، اتّسم بروز شريحةٍ من المجازين الإسلامويين الشبان بسمتين خاصتين: فمن جهة، كانت هذه الشريحة أفضلَ إعداداً واطلاعاً من نظيرتها المصرية، نظراً لمستوى الجامعات الإيرانية في عهد الشاه؛ ومن جهة ثانية، استطاع الإكليروس الشيعي، خلافاً لعلماء السنّة، أن ينعتق كلّياً، تقريباً، من قبضة السلطة قبل الثورة الإسلامية، وأقام تحالفاً مع هؤلاء المجازين الشبّان، جاهداً في استقطابهم واستمالتهم بدلاً من التنكّر لهم كما فعل علماءُ الدين في القاهرة. وكانت النتيجة إسقاط نظام أسرة بهلوي المالكة واستيلاء الخميني على السلطة. أما في البلدان السنيّة فما كان للثورة الإسلامية أن تقوم، وسبب ذلك أن مثل هذا التحالف لم يتحقق. أما في بلدان المغرب العربي، فقد رجّحت غلبة اللغة الفرنسية ـ حتّى في البلدان التي جوبهت فيما بمعارضة الحكام، مثل المغرب ـ بروز شريحة من المجازين الجامعيين الذين لا يجدون صعوبة في الاطلاع على النتاج الثقافي الغربي في نصّه الأصلي، وهو أمر ليس في متناول مجازي المشرق العربي. وكان من نتائج ذلك نوع من «الخليط» ذي النبرة الخاصة، تشهد عليه، كأوضح مثال، كتابات عبد السلام ياسين. فهذا الكاتب يعملُ مفتشاً للتعليم الابتدائي باللغة الفرنسية في المغرب، وذاع صيته بعد رسالته المفتوحة إلى الملك الحسن الثاني، يطالبه فيها بأن يعمد إلى تطبيق الإسلام بصرامة. ونتاجه المكتوب، «الثورة بحسب الإسلام» أو «من أجل حوار إسلامي مع النخبة المتغرِّبة»، يَستعيرُ أدوات مفهومية لفرانز فانون لطرحِ مشاريع سياسية وعددٍ من التحذيرات:

> «إنَّ النزعة القومية وتبعاتها العسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تهدِّد مسيرة الإنسانية نحو مستقبلٍ من الانعتاق والحريّة. فهناك من يخوضون الحرب، منذ خمسةٍ وثلاثين عاماً، لحسابِ الغير، إنّهم مستضعفو الأرض. وهناكَ من يستغلّون هذه الحروب ما أن تندلع شرارتها الأولى، ثم يُغذّونها ويتحكّمون بمجرياتها، وهؤلاء هم المستكبرون، القوى العظمى التي تريد أن توسِّع نطاق سيطرتها، وتجّار المدافع الذين يريدون أن يُضخّموا ثرواتهم. إنّ أرض الإسلام والشعب الإسلامي في أفريقيا الشمالية وسواها يُصْلَونَ ناراً

ودماءً، كما جرى في محارق أخرى، كأن المولوخ الجاهلي، وقد أصبح فُصامياً ومزدوجاً، يدمِّر نفسه بنفسه [كذا]»(٤).

إنَّ التعبيرين القرآنيين (مستضعفون، ومستكبرون) ـ وقد أصبحا رائجين بفضل الثورة الإيرانية ـ يردان هنا في سياقة مفهوميّة تليق ببيان لمجموعةٍ من أقصى اليسار في الفترة التي تلت أيار/ مايو ١٩٦٨. أما «المولوخ»، فهو هنا «جاهلي» ـ نعت يردّ إلى الجاهلية (جهل وبربرية) أو الزمن السابق على تنزيل الوحي الإسلامي في شبه الجزيرة العربية، ويوصف في العقيدة الإسلامية بأنه سُلطان الشرّ(٥).

واليوم، نرى أن مجال الخطاب السياسي، أو القسط الأوفر منه، يطغى عليه نتاج من هذا القبيل: ذلك ان رهان السجالات بين أشكال الخطاب الاحتجاجي وأشكال الخطاب المصدِّق تدور، في جانب واسعٍ منها، حول شرعية أو لا شرعية هذا السلوك، أو ذلك الموقف القانوني بحسبِ ما تنصّ عليه أحكام الإسلام. ورضوخاً لضغوط المناضلين الإسلامويين وجدت الأنظمة السياسية القائمة أنها مُرغمة على تقديم عدد من التنازلات حول مختلف أوجه الحياة لكي تحظى بدعم العلماء في مواجهة المجازين الإسلامويين الشبّان. وعلى الرغم من أنّ كلّ ما يمت بصلةٍ إلى تنظيم السلطة السياسية لا يزال، إلى اليوم، مضماراً محظَّراً على طموحات هؤلاء المجازين الشبان، فإنّ تواصل الاحتجاج الإسلاموي قد أدّى إلى نوعٍ من إعادة أسلمة، تدريجية، للمجتمع الذي أصبح يميل أكثر فأكثر إلى اطّراح نظامَ قيم الأنتلجنسيا وخطابها، سواء كان نقدياً أم لا، واستبعادهما إلى حيّز من الهامشية والعزلة.

ربّما أمكن أن تستقرّ حركة الترجُّح التي حفّزت، على التوالي، علماء الدين والأنتلجنسيا، العالم الآخر وعالم ما وراء البحار، النسق المُنْزَل والنسق المترجم، المدوّنة المقدَّسة والمدوّنة العلمانية، على وجهة تجديد الأنتلجنسيا العربية من اليوم إلى نهاية القرن؛ ولكنَّ هذا يقتضي أن تقوم الأنتلجنسيا المذكورة بنقدٍ لمسايرتها أو لضعفها، في ما مضى، أمام السلطات القائمة، وأن تجرؤ على مقاومة أبواق الإسلاموية التي توهمها بأنها ذات جذور بين الجماهير. إذ ليس من ضروب المستحيل أن تتيح لها عواقب الثورة الإيرانية التي أزالت سحر اليوطوبيا التي تقول «بالعودةِ إلى الإسلام»، أن تبدأ بهذه المهمّة النقدية المزدوجة.

هوامش المقدِّمة:

(١) نحن هنا بصدد مفهوم معياري، على غرار ما هو عليه في مضمار لساني آخر، مفهوم الـ (dèmos). وفي كلتا الحالين، هناك فرق لا يستهان به بين المجموع العددي للأفراد الذين يتألف منهم المجتمع، من جهة، والبُنى الحقوقية للأمّة أو للـ dèmos، من جهة أخرى. فقد كانت الأعراف تقصي من عداد الـ dèmos النساء، والأطفال والدخلاء والعبيد. أما المفهوم الذي خَلَف الـ dèmos، وهو مفهوم الشعب فقد أُقصِيَ من عداده القاصرون والغرباء وبعض الفئات المتعيّنة من الأفراد.

(٢) تتأتى فرادة الظاهرة هنا، من لحظةِ بروزها التاريخيّة. فمن جهةِ الانتماء الثقافي الاجتماعي لحملة الشهادات الإسلامويين الشبان، تشتمل الظاهرة على أوجه شبه جزئية بطراز «النزعة الثقافوية ذات النمط البروليتاري»، وكذلك مَن يسميهم ماكس ڤِيبر «صغار الموظفين وصغار المنتفعين في كلّ وقت، والذين تلقّوا تعليماً يُعتبرُ، في الأغلب، متديناً»، ويقولُ بشأنهم: «هذه الشرائح لا [...] تربط فيما بينها الأعراف الاجتماعية لجهة المَعْنى الذي ينبغي أن يُعطى للكون؛ أمّا الشَّغَفُ الأُخلاقي والديني المتأجج الذي يُحرِّكها فلا يمكن كبحه باعتبارات مادية». انظر: «الاقتصاد والمجتمع»، الترجمة الفرنسية، باريس، بلون، ١٩٧١؛ ص ٥٢٥؛ والمرجع نفسه، ص ٤٨٠.

(٣) حول القانون المغولي في كتيب فرج يسميهم: «التتار»، «الياسق» (ويسمى أيضاً إلياسة أو الجاسق. [المترجم]، كمظهر من مظاهر الحق العلماني «الكافر» في البلدان الإسلامية المعاصرة، أجيز لنفسي أن أحيل القارىء إلى مقالتي: «مصر اليوم: حركة إسلاموية، وتقليد عالِم» حوليّات معهد العلوم الاجتماعية، تموز - آب/ يوليو - أغسطس ١٩٨٤، ص ٦٧٤ وما يليها.

(٤) «من أجل حوار إسلامي مع النخبة المتغرّبة»، مجلة «المسلم»، عدد خاص، آذار/ مارس، ١٩٨١، ص ١٥. كُتب هذا النص بالفرنسيّة.

(٥) حول استخدام مفهوم «الجاهلية» من قبل المناضلين الإسلامويين، أجيز لنفسي أن أحيل القارىء إلى كتابي: «النبي وفرعون»، باريس، لاديكوفرت، ١٩٨٤، الفصل الثاني، ص ٣٩ وما يليها.
(والجدير بالذّكر أنّ كتاب كيبيل هذا صدرت ترجمته العربية بعنوان: «التطرّف الديني في مصر: الفرعون والنبي»، ترجمة أحمد خضر، منشورات مؤسسة دار الكتاب الحديث، بالتعاون مع مكتبة مدبولي - القاهرة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، «المترجم»).

I

دور المثقفين الدينيين في التعبئة السياسية

المثقّفون والمثقّفون الدينيون في جمورية إيران الإسلامية[1]

يان ريشار

إنَّ الوضع المأزوم الذي تشهده إيران منذ قيام الثورة الإسلاميّة يُشكِّل مرصداً ممتازاً للظواهر الإيديولوجية لأوجه استعمال الخطاب في مجتمع يسعى وراء الانعتاق من التبعية. وبفعل انتمائها إلى التشيُّع الإمامي، تراهن إيران التي تصبو إلى إلحاقِ المسلمين الآخرين، وأكثر من أي وقت مضى، على الطابع الإسلامي وتستخدم، إلى أقصى المستطاع، كلَّ إمكانات التعبئة التي يُتيحها الدين. وإيران، دون أن تكون بلداً عربياً، ودون أن تنفتح على تلك الساحة الشاسعة التي تُدعى البحر الأبيض المتوسط، والتي أقامت منذ القِدَم على هويتها ولغتها، مُتلافية كل سيطرة مباشرة للقوى الاستعمارية، تبقى مركزاً تاريخياً مهمّاً للإسلام: ولأنها كذلك، تسعى اليوم إلى الإفلات من العزلة التي أعقبت تحوّلها إلى التشيُّع خلال القرن السادس عشر.

ولأسباب ترتبط ببنية التشيّع الإثني عشري، تستأثر طبقة دينية، متمايزة عن السلطة المدنية، بصوغ الخطاب الفقهي في إيران منذ ثلاثة قرون من الزمن[2]. وقد أتاحت الثورة لهذه الطبقة الدينية أن تفرض، سياسياً، رؤيتها للمجتمع، وحثّتها بذلك على الاستعجال في استدراك عدم تكيّفها مع العالم الحديث كيف تستطيع الإجابة عن القضايا المعاصرة. وهكذا اختلط الخطاب الديني بخطاب إيديولوجي جديد، استُلْهِمَ جزئياً من تقليد فلسفي مغاير تماماً، ويرقى إلى مفهوم «التَبَعيّة» الهغلياني. وبرزت فئة جديدة من الخطاب حول المجتمع أُطلق عليها رسمياً اسم «إيديولوجيا» ترافقت مع صدور كتيّبات وضعها الإيديولوجيون الدينيون الرسميون.

إن حداثة الثورة الإيرانية، وهي حداثة يغلب عليها طابع المُفارقة، تعيد النظر في بعض المسلّمات الخاطئة التي قامت عليها نظريّات التنمية. هل يُسهم انتشار التعليم

في مقدار كبير من الاندماج الاجتماعي؟ وهل ستؤدي وسائل الإعلام إلى إضعاف مقاومة المعتقدات التقليدية؟ أليست عقلانية الثورة الفرنسية هي النموذج القسري للمجتمعات التي تسعى للخروج من عهد الاستبداد؟ والثقافة الإنسانية، في عصر الحاسوب، وهذا الاختلاط الكبير بين الأمم، ألا ينبغي أن تكون علمانية حُكماً؟ إذ يتوجّب على الباحثين في حقل الاجتماعيات أن ينكبوا على دراسة الثورة الإسلامية، على أن يؤجلوا خلاصاتهم إلى وقتٍ لاحق. فالمدرسة، على سبيل المثال، ما عادت ترياقاً للسِّلْم الاجتماعي، بل إنها، على الضدِّ من ذلك، تفاقم حدّة وعي التباينات وتوفّر أدوات نقد الثقافة السائدة.

يرى علماء الاجتماع ذوو النزعة التنموية، أنَّ التمدين ونشر التعليم والتعبئة الاجتماعية المتصاعدة، من شأنها أن تُحفِّز ما وصفه البعض بأنَّه ظاهرة **معرفة الغير** (empathie)، أي تَمَثُّل النماذج الأجنبية، والاستعداد لتلقي الحداثة، وأخيراً، مشاركة سياسيّة أوسع[٣]. والحال أن وسائل الإعلام، العاجزة عن ضمان تفوّق النموذج «النامي»، إنّما تؤجج التوتّرات بين هذا النموذج والثقافة التقليدية وتبثُّها في أوساط جمهور جديد. ومن جهة ثانية، فقد بذلت، في الستينات، جهود جبّارة لنشر التعليم أسفرت عن إلحاق قسم كبير من الشبيبة الإيرانية بالمدارس، حتّى في الأوساط الريفية؛ وكان تراجع نفوذ رجال الدين يلاقي، بالإجمال، قبولاً، كما تؤكد خلاصة المقالة التي نشرتها ن. كيدّي (N. Keddie) عام ١٩٦٩ (والتي ستعيد نشرها عام ١٩٧٣ وعام ١٩٨٥) حيث كانت تُظهر، مع ذلك، فرادة الإكليروس الشيعي في إيران وقوّته[٤]:

> [«نظراً لتعاظم سلطة الحكومة المطَّرِد وتوسع الجيش والبيروقراطية والتعليم العلماني، حتى في القرى النائية، فإنّه من المرجَّح أن يتواصل تضاؤل النفوذ السياسي للعلماء الذي بدأ منذ خمسين عاماً»].

غير أنّ برامج التعليم ونشر المدارس لم تنسِّ الفروقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: بل أدّت، ببساطة، إلى جعلها بدهية وواضحة في نظر مَنْ يتحمّلون تبعاتها. المكتوب هنا يوازي السمعي/ البصري مرتبةً: ويشهد نمو الصحافة الإسلامية قبل الثورة في إيران وحجم رواج الكتب الدينيّة (مثلاً كتابات علي شريعتي بدءاً من العام ١٩٧٧) على التأثير المنحرف الذي مارسته المدرسة على أولئك الذين يُفترض بهم أن «يندمجوا» في المصير الوطني لدولةٍ علمانيّة[٥].

إن نشر التعليم على نطاق جماهيري واسع قد أدّى، في مرحلة أولى، إلى تحويل

في طبيعة الثقافة المكتوبة: إذ جعلها، في القسط الأوفر منها، «ثقافة مترجمة» أو «مستوردة». ومقابل المدرسة الرسمية، بقي دور «الموعظة الحسنة»(٦) التي يمارسها رجال الدين هو السائد في أوساط الكتل السكانية التي لم ينتشر التعليم فيها وتمثّل مخزوناً للهوية المهدّدة ومقاومة شرعية.

وبفضل هذه الجهود المتسارعة الوتائر لنشر التعليم بين أوساط الشبّان الذين جُرِّدوا من أصولهم الريفية وبلغوا العلم الحديث المكتوب، شهدت إيران صعودَ فئة اجتماعية جديدة، أقلّ استلاباً، على الرغم من سياق التغرُّب (occidentalisation) وتمتلك نسقاً مزدوجاً للتواصل: نسق ثقافتها الريفية الأصلية، ونسق المدرسة. فيصبح هذا الجيل إذاً، قابلاً للتأثر بالفئات الأخلاقية التي يروِّج لها رجال الدين وتلك، المستجلبة جزئياً، التي ينطق باسمها المثقفون العلمانيون. ما أدّى إلى بروز نطاقٍ كامن سيحاول صُنّاعُ الخطاب أن يمسكوا بزمامه.

والواقع أنّه يَصعُبُ، في سياق التعبئة الثورية، تقويم ما يمتُّ بصلةٍ إلى الثقافة المكتوبة أو الكُتُبيَّة، بكلِّ ما في الخطاب المطبوع من وطأة سكونية، وقابليتها لأن يُعاد إنتاجها وقراءتها وتناقلها على مدى طويل، وما يمتّ بصلةٍ إلى الانفعالية الشفاهية، بطابعها العابر، ولكنْ الكثيف والمباشر والتفاعلي(٧). ولا سبيل لأن يكون هذان المستويان متعارضين في تقابلهما، لأنهما على قدرٍ كبير من الاختلاف: ذلك أن الحضور الشفاهي أشدُّ مثولاً من الحضور الكتابي، وتتيح نبرات الصوت، والسيولة ومواضع التكرار، للسامعِ أن ينتقل من مضمار العقيدة والمفاهيم إلى مضمار اليومي والانفعالي والوجودي. وحين لا يكون الكلام مدوَّناً أو مُسجَّلاً فإنه يُتيح لصاحبه أن يستعيد خطابه وأن يقولبه بطواعية لكي يستجيب لتوقّعات السامعين وردود فعلهم. أمّا الكتاب، الجامد، فلا يُجيب عن الأسئلة التي قد تطرأ؛ وإذا وُجِدَ في أوساط معادية، فإنّه يعرِّض مؤلِّفه وصاحبه لملاحقات قد لا يُعرِّضهما لها الكلامُ غير المدوَّن، إذاً، غير المرئي. هذا والأثر المكتوب قابل للتَّلَف و ـ حتى مرحلة غير بعيدة ـ كان نادر الوجود وباهظ الثمن نسبياً. فالذاكرة إذاً هي المكان الأفضل لحفظ الكلام وضمان أمنه: وفي ظلِّ ظروف سياسية وثقافية غير مُستقرّة، يُلجأُ إليها (أي الذاكرة) لاستيعاب القدر الأكبر من المعلومات للتثبّت من أنها ستُحفظ مهما تقلّبت الظروف. وقد ظهرت مؤخراً وسائل جديدة بين المستويين: آلة الاستنساخ الكهربائية التي وفَّرت للكتابي سيولة أكبر في التداول وآلة التسجيل التي وفَّرت للشفاهي قدراً أكبر من الثبات وجعلته قابلاً لأن يُعاد إنتاجه، كما هو، إلى ما لا نهاية. وفي الحالتين، أصبح متاحاً للهواة استخدام أساليب كانت فيما مضى حكراً على المحترفين من أصحاب مطابع ودعاة.

تهدف هذه الدراسة، وفق نهج القراءة المُقارِنة، إلى تناول مظهرين متعارضين من مظاهر الاتصال في جمهورية إيران الإسلامية. المظهر الأوّل، وقد تنامى على نحوٍ مذهل منذ قيام الثورة، هو الخُطبة العلنيّة، والتي أسمّيها أداء «الموعظة الحسنة» أو الدعوية. والمظهر الثاني أقل تأثراً بالدين في الظاهر، هو السجال الفكري، وأتخذ مثالاً عليه هنا مناظرة فلسفية بين مثقفين لا ينتميان إلى الإكليروس، ويستخدمان، في العادة، الشكل الكتابي (كتباً ومقالات)، أو ذلك الشكل الأكاديمي للتعبير الشفاهي الذي يُسمّى «محاضرة».

وقبل أن نجري التقابل بين هذين النوعين من الخطاب، يجدر أن نلتفت قليلاً إلى ما هو مشترك بينهما. أوّلاً، وفي الحالتين، يُعلن أصحاب الخطاب الفكري أنهم ينطلقون من الإسلام وينهلون من مرجعيّات ثقافية مشتركة. أما مسألة الحقّ في التعبير أو نمط تعبير المثقفين غير الإسلاميين، فأمر لا يعنينا هنا[٨]. وفي كلتا الحالتين أيضاً، يزعمُ المتناظرون لأنفسهم شرعية إطلاق حُكم قيمة حول مسائل مركزية (سياسية أو فلسفية) ويقترحون على المجتمع خيارات أساسية. وأخيراً، وفي كلتا الحالتين أيضاً وأيضاً، يكون المتناظرون مِمّن تعرفهم أعداد واسعة من الإيرانيين وممّن تُثيرُ مداخلاتهم ردود فعل لا يستهان بها في أوساط الجمهور. فالأمر هنا، ليس مجرّد سجال أكاديمي يُطرحُ لنقاشٍ داخلي بين مُختصين، بل هو خطاب موجّه إلى العامّة بغية استقطاب القسط الأوفر من الرأي العام، وذلك عبر استخدام وسائل البلاغة أو التفكير المنطقي.

إنّ الغاية من هذا التحليل تنحصر في تبيان حدود وظيفة مشتركة، لا يستأثر بها أيُّ معنيٍّ، وإنّما يدَّعي كلُّ واحد منهم أنه يقوم بأعباء وظيفته كمثقف، بأفضل ما يقوم به الآخر، أو على الضّدِّ ممّا يقوم به الآخر. وما يُلفتنا على نحوٍ خاص في الحالة الإيرانية، هو الصمت الذي لاذ به، بعد الانقلاب السياسي والإيديولوجي، المثقفون الذين كانت صلتهم بالغرب أو بالحداثة، من البديهيات التي لا يرقى إليها شك، مقابل صعود أولئك الذين طالما اعتُبروا من نوعِ «المتحجّرات» الأثرية أكثر منهم صنّاع أفكار.

رجال الدين والخطاب الديني

الخطبة التقليديّة

إنَّ ما يُضفي أهميّةً متعاظمة على الخطبة التقليدية هو الطابع المتقشف للشعائر الدينية في الإسلام، وقد يُقارن موقع الخطبة من هذه الشعائر بالمكانة المركزية التي تحتلّها الموعظة في الديانة البروتستانتية. إنّ الخطبة ليست تقليداً قرآنياً، إلاّ أن مصدرها يرقى، على الأرجح، إلى زمن النبيّ. أما مواقيتها فهي قبل صلاة الظهر، يوم

الجمعة، حين يكون حشد المصلين على أشدّه، وبعد صلاة الأعياد الكبيرة. وفي مثل هذا الطقس من الشعائر الإسلامية بالذات يتمّ التأكيد على الولاء للحاكم. وفي المبدأ لا تُلقى الخُطَبُ إلاّ في مساجد المدن، وخطبة واحدة في كلٍّ مدينة[٩].

يقف الخطيب على المنبر، محاكياً بذلك وقفة النبيّ في آخر حياته. والمنبر، الذي استلهمت في هندسته منابر الكنائس الحبشية، هو منصّة من الخشب المزخرف يُصعد إليه بدَرجٍ من ثماني درجات[١٠]. ويرمز إلى السلطة: فالخليفة هو الذي يؤمّ صلاة الجماعة وهو محطّ الأنظار فيها، كذلك خطيب المسجد الجامع. ويُنتدب حاكم كلّ ولاية لهذه المهمّة في كلٍّ مسجد جامع: ولذا فإنَّ الخطبة تُقرأ «باسم» الخليفة و«من أجله». في العصر العبّاسي كانت تلك الطريقة التقليديّة لتأكيد ولاء العامّة للخليفة وللوالي الذي يُعينه والذي يُذكر اسمه بعد اسم الخليفة مباشرة. وفي موازاة ذكر الخليفة، تتضمّن الخطبة لعنة الأعداء. يقفُ الخطيب، في الأغلب، متكئاً على سيف أو قوس، يُمسكه باليد اليسرى، «للتدليل على أنّ هذا الدين يُحفظُ باستخدام السلاح»، ولأنّ السيف والقوس كانا، قديماً، خلعة القضاة في شبه الجزيرة العربية[١١]. ويجب أن يكون الخطيب طاهراً حسب ما تقتضيه أحكام الشريعة. وهو يقرأ خطبتين متتاليتين، وقد يجلس في الفترة الفاصلة بينهما: الخطبة الأولى موعظة دينيّة بحتة؛ أما الثانية فيجب أن يكون مضمونها مرتبطاً بالمجريات الراهنة وبالسياسة[١٢]. وفيها أيضاً يُعلَنُ عن الأحداث المهمّة، كوفاة إحدى الشخصيات السياسية أو ما أسفرت عنه إحدى المعارك[١٣]. إنّ هذا الطابع الإخباري (الإعلامي) للخطبة يجعلها مقدِّمة فعلية لنشأة وسائل الإعلام الحديثة؛ فبذلك يُصبح وجود العلماء ضرورياً لبثٌ المعلومات التي تحظى باهتمام الأمّة بأسرها.

إن اشتمال الخطبة على عناصر شعائرية إلزاميّة (الحمدلة، وذكر النبيّ والمؤمنين، وذكر العاهل أو الحاكم، والدعوة إلى التقوى، والاستشهاد بالآيات القرآنية وشرحها) يُميّزها، من حيث المكانة، عن الموعظة العادية، ويجعلها مقرونةً، حسب الأعراف المتبعة، بركعتين (واحدة لكل خطبة) من أصل الركعات الأربع التي هي أركان صلاة الظهر: وبانتظام، يُنبّهُ الخطيب المُصلّين الذين سهوا عن سماعه، ويطلب منهم أن يصلوا قبل الخطبة وأن يُصغوا بتقوى إلى كلامِه المتناهي إليهم بجلالٍ من أعلى المنبر[١٤].

الخطبة في التشيُّع

لقد عُلِّقت فريضة صلاة الجمعة، بالنسبة للتشيُّع الإثني عشري الكلاسيكي، بسبب غيبة الإمام الثاني عشر، سيّد العالم المطلق. وقد آثر الفقهاء الإماميون أن يتخذوا موقفاً

حذراً يقضي بعدم اتخاذ موقف معلن حول شرعية السلطة، وأباحوا الخطبة ولكن دون ذكر الحاكم[١٥]. ومع قيام عهد الصفويين وتحوّل ايران إلى التشيُّع في القرن السادس عشر، أصبحت الظروف مؤاتية لتقديم جديد: ولم تكتف السلالة الحاكمة الصفوية في إباحة جمع المؤمنين باسم التشيُّع، بل كانت تزعم أنها وريثة الهبَة اللَّدُنية (Charisme) خاصيّة الأئمة، لا بل ذهب شاه إسماعيل (١٥٠١ ـ ١٥٢٨) إلى الزعم بأنّه يجسد المهدي المنتظر. وأقدم خليفته شاه طهماسپ على منح صفة «نائب الإمام» للفقيه علي الكركي (توفي عام ١٥٣٤) الذي اتخذ قراراً علنياً بالعودةِ إلى صلاة الجمعة؛ الأمر الذي يؤدي إلى جمع المؤمنين مرّةً في الأسبوع وتوفير المداخيل لرجال الدين الذين سيتلقّون أجراً بوصفهم مصلّي يوم الجمعة. وسيصطدم بتيار أشدّ سلفية يدعو إلى «تركِ العالم» (والانكفاء عنه)، يمثّله إبراهيم قَطِيفي[١٦].

وخطبة الجمعة ليست المناسبة الوحيدة للدعوة بالموعظة. فهناك تجمُّعات لا تكتسب طابعاً شعائرياً تسمّى «المجالس» يستأثر فيها العلماء بالكلام لوعظ رعيّتهم. وبالنسبة للشيعة، تمثّل أيام الحداد على الأئمة، خصوصاً ذكرى استشهاد الحسين في كربلاء، خلال الأيّام العشرة الأولى من شهر محرَّم (عاشوراء)، مناسبات لإلقاء خُطَبٍ تتسم بطابعها العاطفي الانفعالي: فهي تتضمَّن فقرات مؤثرة «يبكي» خلالها الخطيبُ والسامعون بكاءً حقيقياً[١٧].

إنَّ النزعة التفجعيّة الشيعية تتيح للخطيب فرصة التفنُّن في استثارة حساسية السامعين. وثمة محسّنات بلاغية متنوّعة تجعله قادراً على إفهام الجمهور متى سيجعله يبكي، فيضع السامع نفسه عندئذٍ في حالةٍ مؤاتية لتلقّي الرسالة وللانتحاب بصدقٍ أكبر للمشاركة في مأساة الإمام الشهيد. البكاء مفيد، يقول العلماء، ويبدو أن الشيعة يجدون في البكاء بعض الراحة[١٨]. وقد صُدِمَ عددٌ من المصلحين المسلمين المعاصرين بتقاليد هذا الفنّ الفجائعي، خصوصاً علي شريعتي (توفي عام ١٩٧٧) الذي ندَّد في النزعة الإكليركية «للتشيُّع الصفوي» بفنّ تخدير المؤمنين لصرفِ أنظارهم عن المشكلات الاجتماعية، وبجعلها الإسلام دينَ الإخفاق والرضوخ[١٩].

وقد استخدم شريعتي نفسه، الذي لم يكن مُلاًّ، ودرسَ في فرنسا، موهبته الخطابية الأكيدة لترويج أفكاره حول إصلاح التشيُّع، في عددٍ كبير من المحاضرات التي ألقاها بين ١٩٦٩ و١٩٧٣، خصوصاً في طهران، في إطار معهدٍ إسلامي حديث كان يلعب فيه دور الداعية العمالي، هو معهد «حسينية الإرشاد» (Hoseynia Ershad)، وكان مشروع شريعتي يهدف إلى قيام تعليم إسلامي موازٍ للمدارس الإسلاميّة التقليدية في

قُم، لكي يُصار إلى نزع الطابع الإكليركي عن الإسلام. في برنامجه الذي يشتمل على ثلاثة أقسام، بحث - تعليم - دعاية، يُضيف مباشرةً بعد فقرة «خطبة» (في القسم الثالث) فقرةً حول ضرورة تعلُّم كيفية استخدام التقنيات الإعلامية، من أفلام ومسرح ووسائل سمعية بصريّة، وكلّ ذلك في إطار سوسيولوجيا الاتصال والممارسة الدينية(٢٠).

الخطبة في إيران الحديثة

إنَّ الاستخدام السياسي للخطبة في إيران لا يرقى فقط إلى قيام الثورة الإسلاميّة. فمن الدعوة إلى «الجهاد» ضدّ الروس عام ١٨٢٧، إلى الثورة الدستورية بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٩، مروراً بالانتفاضة ضدَّ عقد احتكار التبغ الذي مُنح لشركة تالبوت البريطانية (١٨٩١)، كان النفوذ التعبوي لرجال الدين الشيعة لا يخفى على أيِّ مراقب، وإن كان الخطاب الإكليركي المعاصر يميل إلى الإفراط في تقدير حجمه الفعلي(٢١).

ومع ذلك كان سياق التغرُّب يميلُ إلى التصاعد والانتشار، وبدا أن قضيّة الإسلام التقليدي، التي أجهضت، في الظاهر، بإعدام الشيخ فضل الله عام ١٩٠٩، ما عادت قادرة على حشد قوى ناشطة. وشهدت البلاد، إثر الحرب العالمية الأولى، تفاقماً في التبعية السياسية والاقتصادية وتزايداً في افتتان النُخَب بالنموذج الأوروبي. غير أنَّ مرحلة «العلمنة» الكبرى في عهد رضا شاه، شهدت في ١٢ تموز/يوليو ١٩٣٥، انتفاضةً دينيّة في مشهد تمَّ سحقها بالحديد والنار. وثمة أسباب عديدة، سياسية واقتصادية ودينية، تفسّر هذا الحدث، ولكنَّ المؤكّد أنَّ خطيباً شعبيّاً، يُدعى الشيخ بهلول، قد ألهبت خطبته النارية حماسة الجمهور حين تعرَّض، من على المنبر، للتدابير الأخيرة التي اتخذها الشاه بغية «تغريب» الزيّ الإيراني وعلمنة الحياة اليوميّة(٢٢).

أحد هذه التدابير، يرقى إلى شهر كانون الثاني/ يناير عام ١٩٣٥، ويهدف إلى التشدُّد في ضبط نشاط العلماء: فلكي يُسمح لرجل الدين أن يرتدي زيّه التقليدي، ينبغي أن يكون حائزاً على إجازة خاصة تشهد على أنّه أتمَّ درجةً معيّنة من الدراسة تؤهِّله للتمييز بين الصالح والباطل من «الحديث»، وأنَّ لا سوابق سياسيّة له ضدّ النظام. وهذه الإجازة تمنحها إدارة جديدة تدعى «معهد الوعظ والخطابة»(٢٣). وقد أخفقت هذه المحاولة لجعلِ العلماء موظفين بغية التحكُّم في نشاطهم. وتكرّرت المحاولة، دون أن يكون حظها أكبر من النجاح، في عهد الشاه محمد رضا في الستينات، في صيغة «جيش الدين»، وهو عبارة عن سلك من رجال الدين تناط به مهمّة الوعظ والدعوة في الأرياف لامتداح مآثر «ثورة الشاه والشعب»(٢٤).

خلال الحرب العالمية الثانية، كان حسين علي راشد أوّل خطيب يستخدم الإذاعة على نحو مدروس: وراشدٌ فقيه ذو ميولٍ حداثية، بدأ نشاطه الديني في صفوف المعارضة وحُظِّر عليه أن يكون خطيب منبر وارتداء العمامة من قبل شرطة رضا شاه عام ١٩٣٥. وبعد عزل رضا شاه، عام ١٩٤١، اقترح، في مقالة نشرها في صحيفة «إطلاعات»، أن يتمّ ادخال البرامج الدينية إلى الإذاعة، وكُلِّف بإعداد برنامج ديني أسبوعي يُبَثُّ مساء كلّ يوم خميس. ولاقى برنامجه نجاحاً جماهيرياً واسعاً؛ ومردّ نجاحه هذا بالتأكيد، فصاحته المبسَّطة والمتقشِّفة التي تناقض الأساليب المقعَّرة والسلفية للخطباء التقليديين في وقتٍ كانت فيه بعض أوساط النخبة تسعى إلى نوع من التسوية بين «الحداثة» والتقاليد الوطنية (الإسلاميّة)[٢٥]. وقد دوّنت المواعظ الأولى (١٩٤٢ ـ ١٩٤٥) وصدرت في كتابٍ أعيد طبعه مراراً، ومنها طبعات صدرت بعد قيام الثورة الإسلاميّة[٢٦]. ويلاحظ في نصّ هذه المواعظ هاجسُ إعطاء تبرير ديني للمعايير الأخلاقية للحياة اليومية كما لو أنَّ الشاغل الأساسي فيها هو إعادة أسلمة القيم الأخلاقية المركزية للمجتمع.

نوّاب صفوي، زعيم ومنظّر «فدائيي الإسلام» (١٩٤٥ ـ ١٩٥٦)، وهو تنظيم شُبّه أحياناً بجماعة الأخوان المسلمين، كان أيضاً من بين المبادرين إلى التنبّه إلى الدور الذي قد تلعبه وسائل الإعلام في نشر الإسلام. وإذا كان نوّاب يُندِّد بالثقافة الحديثة الفاسدة التي تروِّج لها السينما والإذاعة (والصحافة بالإجمال)، إلاّ أنه يقترح، في برنامج إيديولوجي نُشر عام ١٩٥٠، أن تُستخدم في عملية نشر الإسلام، كلّ هذه التقنيّات المجليّة استخداماً صحيحاً. إذ ينبغي أن تكفَّ السينما عن كونها مدرسةً للرذيلة، واستبدال «نشازات» الموسيقى فيها بالتلاوات القرآنية... ويقترح صناعة أفلام باعثة على التقوى للتعريف بالإسلام واستخدام الإذاعة لنشره وردِّ العالم إلى الصراط المستقيم. أما خطبة الجمعة، التي يدعو نوّاب صفوي إلى استئناف تقليدها في كافة مُدُنِ ايران، فينبغي أن تجمع شمل كافة السلطات الإدارية والسياسية: ويُناط بالعلماء تعيين أئمة صلاة الجماعة الذين ينبغي أن يُلقوا خطباً بليغة؛ ثمَّ يُعمد إلى بثّ خطبهم عبر الإذاعة ليسمعها العالم بأسره[٢٧].

تُستخدم التلفزة وبنجاح كبير، من قبل رجال الدين منذ قيام الثورة. ولكنْ، لا الإذاعة ولا التلفزة تستطيعان، في ظلِّ أوضاع من الصراع الإيديولوجي، أن تنافسا الشرائط المُسجّلة التي تتيح استنساخ، في أية لحظة أو مكان، في صيغتها الكاملة أو المجتزأة، كلَّ المحاضرات والخطب والمواعظ التي يختارها السامع ويستطيع أن يُعيد تسجيلها بوسائل تقنية بسيطة. وبفضل الشرائط المسجّلة، لاقى الكثير من المواعظ

والخطب انتشاراً جماهيرياً واسعاً، حتى قبل قيام الثورة: فقد كانت الرقابة تغضّ النظر عن هذه الشرائط لأنها لا تتضمَّن أي دليلٍ ظاهر على مواقف المعارضة السياسية؛ بالإضافة إلى الكميّات الكبيرة التي كانت توزَّع سرّاً (مواعظ وخطب الخميني وشريعتي). وعندما كان الخميني لا يزال في نوفل لوشاتو، كانت الإذاعة البريطانية (B.B.C) تبث بعض تصريحاته، فتلتقط، في اللحظة نفسها، حتّى في القرى النائية من إيران؛ أما خطبه الأخرى التي كانت تنقل عبر الاتصالات الهاتفية، فيتمّ استنساخها على شرائط مسجّلة وتُباع، في غضون ساعات، على أرصفة طهران.

صلاة الجمعة في ظلّ الجمهورية الإسلاميّة

نظراً لمرجعيّته العلمانية الواضحة وفقدان الأسس الإيديولوجية، لم يُفلح نظام حكم أسرة بهلوي بإقناع الإكليروس الشيعي باستخدام قدراته الدعاوية لصالح التعاون مع الدولة. أمّا الجمهورية الإسلاميّة، التي يُهيمن عليها العلماء، وتستلهمُ عقيدة إكليركية واضحة والرغبة في جعل الدين القيمة المركزية للمجتمع، فلم تجد أي صعوبة في حشد مؤيديها. فقد تزامنت، خلال الثورة، أكبر التحرّكات الجماهيرية مع الأوقات التي يحتشد فيها المصلّون، أكثر من أي مناسبة الأخرى، لسماع الخُطب: أي خلال شهر رمضان (آب/اغسطس ١٩٧٨) وشهر محرَّم (كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٧٨).

وفي ٢٧ تموز/ يوليو ١٩٧٩، في أوّل يوم جمعة من شهر رمضان، بعد انتصار الثورة ببضعة أشهر، كلَّف الإمام الخميني آية الله طالقاني، وهو إحدى الشخصيات البارزة في الصراع ضد الشاه، ويحظى بشعبية واسعة، علاوةً على احترام القوميين الليبراليين والحركات اليسارية، بأن يؤم صلاة الجمعة في طهران وأن يكون خطيبها. ولم يكن المكان المختار لصلاة الجماعة هذه مسجداً. فأي مكان مقفل قد يتسع لبضع عشراتٍ من ألوفِ المُصلّين ويتيح لهم الجلوس على أرضيّة نظيفة لسماع الخطبة، ثمَّ السجود، في صفوف متراصة، وجهة مكّة، على مساحة شديدة الاستواء ونظيفة كما يقتضي التقليد؟ وقد رضخت السلطات لحكم الضرورة، وأقيمت شعائر الصلاة في حرم جامعة طهران. وكانت العقبات الماديّة في هذا الخيار (أرضيّة غير مستوية، استحالة رؤية الخطيب وإمام الصلاة من كافة زوايا الحرم، وتعرُّض المصلين للشمس والرياح والمطر.. إلخ)، أقلّ من الحسنات المفترضة: فجامعة طهران تمثل موقعاً مركزياً، في قلب العاصمة، حيث أزيلت كلُّ قيم «المعرفة العلمانية» والترقي الاجتماعي التي سادت في عهد الشاه، وأصبحت كليّاتها في متناول الأوساط الشعبية،

وأصبحت مسرحاً لشعائر حُظرت ممارستها داخل الحرم في العهد البائد. إنه خيار الرمز. أسلمةُ نطاق دنيوي.

ومنذ ذلك الحين، أصبحت تقامُ، كلّ يوم جمعة، في طهران، وتدريجاً، في المدن الأخرى، مثل هذه التجمعات «السياسية الدينية» التي تتيح للموالي للنظام أن يستعيد إحساسه بالانتماء إلى الحشود على غرار التظاهرات الكبرى خلال الثورة. وعلى الرغم من بعض الأساليب التي كانت تستخدم لزيادة عدد الحشد وتعبئة القسم الأوفر من الأهلين، كالضغوط التي تمارس واقتياد الناس عنوةً من وسائل النقل، والمكافآت التي توزّع على المثابرين والتهديدات التي توجّه إلى الممتنعين... فالملاحظ أن المؤسسة الجديدة تعمل جيّداً، والشعارات تتردّد بحماسة، وأنَّ طابع الاحتفال (فبالنسبة للعامّة، تعتبر التجمّعات «نزهة» أسبوعية) يواكبُ أداء الواجبات المدنية والدينية. صحيحٌ أنَّ مئة ألف أو مئتي ألف مواطن ليس بالعدد الهائل في مدينة يبلغ تعداد سكانها الثمانية ملايين، ولكنَّ الانطباع الذي يولّده مثل هذا الحشد له أثره المؤكّد؛ وعلى الضدِّ من كافة التوقعات، لا يزال تجمّع يوم الجمعة على هذا القدر من الاحتشاد؛ وهذا أمر استطعت أن أعانيه شخصياً في صيف عام ١٩٨٨. تحتلّ الشخصيات البارزة في الجمهورية الإسلامية الصفوف الأولى، بالإضافة إلى بعض المدعوين الرسميين أحياناً. ثمَّ يُعادُ بثّ شريط وقائع الصلاة (إذ قلّة فقط من المصلين يتاح لها أن تراهم أثناء الصلاة)، الأمر الذي يضفي على الاحتفال طابع الحدث الجَلَل.

وسعياً لتأطير تنظيم الصلاة في كافة المُدن وجعلها على قدرٍ من الانسجام، عمدت السلطة الجديدة إلى إنشاء إدارة جديدة أطلق عليها اسم «مجلس صلاة الجمعة، تتولّى، إلى مَهَامها الأخرى، مهمة تنسيق التوجيهات الصادرة مع أئمة المساجد لتوحيد المضمون السياسي للخطب في كافة المدن المختلفة. وقد وضعت في تَصرُّف هذا المجلس إمكانات هائلة، من أمناء، وأجهزة برق حديثة وعديد لحفظ الأمن والنظام، هذا دون ذكر التجهيزات التقنية لإعداد واعتلام وتغطية المكان الذي ستقام فيه الصلاة، ومدّ شبكاتٍ من مكبّرات الصوت على مساحات شاسعة لكي يسمع المصلّون الخطبة. ويجتمع خطباء الجمعة دوريّاً في طهران أو قُمْ، ولا يتمتع أيٌّ منهم بالحرية الكاملة في اختيار الموضوعات التي سيضمّنها خطبته. ويتمّ الإعداد حالياً لإصدار المجموعة الكاملة من خطب الجمعة التي أذيعت في طهران منذ عام ١٩٧٩ إلى اليوم[٢٨].

في خُطبته الأولى، افتتح طالقاني كلامه بذكر مثال النبيّ الذي أقام صلاة الجمعة في يثرب (المدينة) عندما أنشأ فيها، عام ٦٢٢، أوّل أمّة يقودها المسلمون. وقال، إنَّ

الوضع الذي كان سائداً هناك يشبه وضع المسلمين في إيران الذين اضطرُّوا إلى «شبهِ تعطيل» لهذه الممارسة[٢٩]، لأنَّ الشيعة ما كانوا ليرضوا بأن تُرصّ صفوف الصلاة يوم الجمعة بأمر من الطاغوتية (وهو نعت يشير هنا إلى قيم نظام الحكم القديم). «وما يُطلب من خطيب الجمعة، على نحوٍ خاص، هو أن يبلّغ المسلمين بكلٍّ ما يجري في البلدان الإسلاميّة، في أمّة المسلمين، وما هي المؤامرات التي تُحاكُ في الخفاءِ (ضدّهم)»[٣٠].

وتُعيدُ وسائل الإعلام الحديثة (الإذاعة تقوم بنقلٍ مباشر، أما التلفزة فتبثها مساءً وتنشرها الصحف صباح اليوم التالي) بثّ وقائع الصلاة مراراً، للذين لم يشاركوا فيها: أما من يسمع منهم برامج إذاعة الـ B.B.C. أو صوت أميركا بالفارسية، فسيكون عليه هو أيضاً أن يعرف ماذا قيل فيها حين تجد وكالات الأنباء العالمية أنها تتضمّن رسالة سياسية ذات دلالة. وهكذا نرى، أن الخطبة الأسبوعية هي الأكثر أهمية في كلٍّ ما يُنشر ويذاع ويقال خلال أسبوع كامل.

كان طالقاني يستثير حميّا الجميع، دون استثناء، بصوته الداقيء المُقنع. وبعد وفاته، في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩، خَلَفه حسين علي منتظري (خليفة الخميني العتيد بين ١٩٨٥ و١٩٨٩)، ثمّ علي خامنئي، الذي انتخب فيما بعد رئيساً للجمهورية. وعندما أصيب خامنئي في محاولة تفجير إرهابية على يدِ «مجاهدي خلق»، عام ١٩٨٢، استُبدل مؤقتاً، وفي انتظار امتثاله للشفاء، برئيس البرلمان الإسلامي، علي أكبر هاشمي رفسنجاني. وهكذا أصبح خامنئي وهاشمي رفسنجاني يتناوبان اعتلاء المنبر، منذ سنواتٍ عديدة، لإلقاء الخطبة على مسامع مؤمني طهران: وهما، كما لا يخفى على أحد، من أبرز شخصيّات الدولة (أصبح الأوّل المُرشد الأكبر، والثاني رئيساً للجمهورية)، ويُقال أحياناً إنهما على خصومة وتنافس حول المسائل السياسية. ولكنّ هذا لم يَحُل، من جهة أخرى، دون استضافة آخرين، من بين رموز نظام الحكم، في معظم الأحيان، مُعمَّمين أو غير معمَّمين، لإلقاء إحدى الخطبتين، وذلك بغية إظهار الانسجام العضوي بين هذه التظاهرة الدينية والكوادر السياسيّة للجمهورية. وكذلك الأمر في الأرياف حيث تتولّى الشخصيّات الدينية المرموقة إلقاء الخطبة قبل الصلاة للتأكيد على موضوعات الخطب التي تفرضها طهران.

ما كان ممكناً تعبئة مثل هذه الحشود واستقطاب مثل هذه الشخصيّات المرموقة في نظام الحكم لحضور هذه الاحتفالات الدينية، إلاّ لأنَّ هناك أموراً تحصل بالفعل

أثناء الصلاة. والواقع أن الرهان عليها أساسيّ. إذ لا يقتصر الأمرُ على إحياء واحدة من الشعائر التقوية في الإسلام التقليدي، بل الإبقاء على فئات واسعة من الناس في حالة تعبئة علنية، أمام العالم بأسره، تحثها على ذلك مختلف الوسائل الإعلامية: الإذاعة خصوصاً، لأنَّ عبرها يصل الرأي العام الإيراني إلى البلدان الأجنبيّة، وإلى جماعات المعارضة التي تبثها بدورها من العراق أو الخليج الفارسي...

يلعب الخطيب، في معظم الأحيان، إذاً، دور الوساطة بين السلطة السياسية والجماهير التقليدية. إنه عامل التطوّر السياسي المُرتجى في بلدانٍ يرضخ فيها العلماء لنفوذ السلطة الحاكمة[٣١]. وفي بلدانٍ أخرى، حيث يكون الديني ملاذاً للتعبير عن السخط، تكتسب الخطبة قدرة هائلة على التعبئة، وتأتي وسائل الإعلام الحديثة لمضاعفة جدواها. أمّا في حدِّها الأقصى، أي حين تصبح حركات الاحتجاج الإسلاميّة رافضة لأية تسوية مع المجتمع الأعلى، فتبرز جماعات راديكالية، كما جرى في مصر مثلاً، ترفض صلاة الجمعة، لأنّ هذه الصلاة ينبغي أن تنطوي على اعتراف بالسلطة القائمة، وتالياً، بشرعيتها (وهذا الموقف يتطابق مع الموقف الشيعي التقليدي)[٣٢].

ويكمن الرهان الحقيقي في مسألة أبعد بكثير من «مجرّد حرية التعبير» التي يطالب بها المثقفون. فوسائل الإعلام المركزية من صحف كبرى وإذاعة وتلفزة تخضع لمراقبة مباشرة ومتشدِّدة، غير أنَّ ما تجعله السلطات الإكليركية في طليعة اهتماماتها هو أن لا يُسمَعَ إلاّ خطابها، وأن لا يتحوَّل المثقفون العلمانيون لا شهداء (يثيرون التعاطف) ولا نجوماً، وأن لا تُصبح القيم التي ينتجونها قيماً مركزية. فكتبهم النقدية لا تقرأها إلاّ أقليّة ضئيلة من المثقفين ذوي النزعة الفردية، الذين لا ينزلون إلى الشارع، في حين أن الدينامية الاجتماعية تكمن في كتلة بشرية أشدُّ نزوعاً إلى غريزة التجمّع، وثقافتها غير مكتوبة، حتىّ ولو كان التعليم منتشراً في أوساطها. وعلى كلِّ حال، إنَّ هذه الكتلة البشرية أشدُّ استجابةً للتأثيرات العاطفية للبلاغة الدينية منها لمنطق المثقفين المجرَّد والمتشائمِ في الغالبية الغالبة من الأحيان.

ولكي يتم لهم تركيز الاهتمام والإبقاء على الدينامية، يجب أن يكونوا قادرين على خلقِ الحَدَث. وهذا ما أدركه جيّداً منظمو تظاهرات صلاة الجمعة، مُستعيدين بذلك تقليداً قديماً، كما أسفلنا الذكر، «إنّ المسلك المطابق لروحية الإسلام القديم [...] أن يتولّى القائد، هو نفسه، الكلام، وأن لا يُلقي، بصفته خطيباً، مجرَّد خطب عصماء، بل أن يُصدر الأوامر ويتخذ القرارات ويُعبِّر عن آرائه حول القضايا السياسية، وبالإجمال، حول القضايا التي تعني أمّة المؤمنين»[٣٣]. وهكذا نرى اليوم، أن الزعماء

السياسيين الذين يتناوبون على الخطابة خلال صلاة الجمعة، إنما يأتون مصحوبين بالحدث بالذات. فَهُم يتناولون بالتعليق، في الخطبة الثانية إجمالاً، مختلف أحداث الأسبوع ويلخصونها على نحو مدروس. وإلى ذلك، يحملون معهم أخباراً جديدة حول برامج الحكومة، والحرب، والعلاقات الدولية(٣٤). فقد كانت القرارات المهمّة بشأن الحرب والعلاقات الدولية وسير المفاوضات مع العراق، تُعلَنُ خلال الخطبة. فكيفَ لا يُفتن ذلك المؤمن القادم من الضواحي البائسة، بهذه البلاغة التي تجعل في متناوله مجّاناً ومباشرةً وتخاطبُ الجميع؟

في غمرة الإرباك الذي ساد في مرحلة ما بعد الثورة واحباطات ما بعد الحرب، حيث لا يستطيع المرء أن يعرف لا من هم أعداؤه ولا مَن هم أصدقاؤه، يُصبحُ الفراغ الإيديولوجي أمراً لا يُطاق: إذ غالباً ما استحالت آمال الأمس إلى أوهام مريرة. وليسَ محظوراً أن يركن المرء إلى ما يفكّر فيه بنفسه، ولكن ما عاد هناك ما يمكن التفكّر فيه. لقد فقدت الإيديولوجيا الغربيّة صُدقيّتها مع الانهيار السياسي للّيبرالية ذات الوجهة القومية. كما فقدت الإيديولوجيات الماركسية مكانتها إمّا من جرّاء المواقف الصبيانية التي اتخذتها بعض المجموعات اليساروية وإمّا من جرّاء الجمود العقائدي المثابر والمؤيّد للاتحاد السوفياتي، الذي أبداه حزب «توده». وجاءت صلاة الجمعة، بوصفها نقطة الذروة في سياق سيرورة التواصل الإعلامي الهائلة، لتملأ هذا الفراغ بالذات. فصلاة الجمعة تشكل موضوعة الساعة. إنها بمثابة افتتاحية (في صحيفة) سمعها أو قرأها الجميع؛ ويمكن للمرء أن يسخر من مضمونها، لكنّه لا يستطيع أن يُغفلها بأية حال.

وفي صلاة الجمعة ما يلائمُ كافة الأذواق: إذ غالباً ما تشتمل هذه الموعظة الأخلاقية على عناصر ثقافة حديثة لا يتوقّع المرء أن يجدها فيها. فذات يوم، يأتي هاشمي رفسنجاني على ذكر استقصاء ميداني حول الجنس في الغرب جاءت كل نتائجه لتؤكّد كلّ الاتهامات الرائجة حول فساد العادات والتقاليد في البلدان «المسيحية». وتشكل التفاصيل الدقيقة التي يستعرضها الخطيب حول موضوعات حسّاسة كالشذوذ الجنسي والسيدا والإباحة والكوارث التي تؤدي إليها في نشأة الأسرة وتربية الأطفال، مادّةً شيّقة لاسترعاء انتباه المصلين، وإضفاء الطابع المأسوي على ضرورة أن يعيها المؤمن، وتبرير كافة اللعنات التي يصبُّها الخطيب على العدوّ وكافة الحلول التي يأتي بها الإسلام(٣٥).

«إنَّ حجة الإسلام والمسلمين سيّد علي خامنئي قد أوضح الغاية الأساسية للسياسة

الامبريالية التي تنشر الفساد في العادات والبغاء: وأظهر التدخل الخفي والدنيء لأعداء الإسلام [...]. وذكَّر برؤية الإسلام للعلاقات الجنسية غير السليمة ووضع وسائل الإعلام والدعاة أمام مسؤولياتهم». إنَّ الإسلام يقف ضدّ الفساد والفجور الجنسي، وضدّ الفوضى وكلّ ما يُسمّى «حرية جنسية» [...]. الإسلام لا يحرّم الحياة الجنسية الشرعية، ولا يقف ضدَّ اللذّة الجنسية المطابقة لما تنصّ عليه أحكام الشريعة الإسلاميّة [بل يقف ضد] الفوضى الجنسية التي تفسد المجتمع. لقد أدّت دعوة الفلاسفة المزيفين إلى «الحريّة الجنسية» التي كان يفترض بها أن تحرِّر الإنسان من عِقَده، إلى نتائج عكسية تماماً [...]. ففي مجتمع يتيح للنساء والرجال أن يشبعوا غرائزهم الجنسية دون حدود [...]، حيثُ يتبادلون الإثارة بلا انقطاع، وحيث لا فاصل ولا حجاب بينهم، تصبح الحاجات الجنسية أقوى وأعنف، ولا يتمكن الجميع من إشباعها كما يرغبون. فهل ان جميع الشبان والفتيات، وجميع الرجال والنساء في أوروبا وأميركا، يتوصلون لبلوغ غاياتهم؟ الواضح أنَّ الأكثر ثراءً يتدبَّر نفسه أفضلَ مما يستطيعه الآخرون. ويبقى الآخرون محرومين جنسياً على الدوام، وهذا ما يولّد العِقَد؛ تلك العقد التي كان فرويد وأقرانه يخشون تكوّنها وها هي ذي أصبحت منتشرة في أوساطهم ونشهد آثارها الواضحة. تمعّنوا جيداً بالإحصاءات الواردة من البلدان الغربية حول أعداد المنتحرين والأمراض العقلية وأنواع الجنون الشتّى، وكافة أنواع الحصر التي تنشأ عن عقد الحرمان هذه [...]. إنَّ الإسلام لا يعترض على إشباع الغرائز الجنسيّة، لا بل على الضد من ذلك، إنه يدعو إلى ذلك. وهو لا يأمركم بأن تفرضوا العفة على أنفسكم [...]».

يبدو أنَّ الأخلاق الجنسية تشكّل موضوعة لا تُستنفد وتتكرّر في الخطبة الإسلاميّة(٣٦). وذلك أن استعارات الافتراع والاغتصاب والبغاء تحمل أشدّ الانفعالات حدّةً وتحيل مباشرةً إلى محتوىً اجتماعي وسياسي: عنف، هيمنة، اختراق، فساد وفوضى(٣٧). ويمكن الانتقال دون وساطة، من مضمار الأخلاق الجنسية إلى المضمار السياسي، أي إلى ضرورة دعم جهود الحكومة. ولن يجد الخطيب، بعد ذلك، أية صعوبة في مقاربة المشكلات الاقتصادية، وضرورات التقشّف، ثمّ التعليق على الانتصارات الإيرانية، على جبهة القتال، وقلق الغربيين إزاء انهيار العراق المُحتمل. وينصح الأميركيين بتغيير سياستهم إذا أرادوا أن يطلق سراح رهائنهم في لبنان. فثمة دائماً ما يلفت انتباه السامع في مثل هذا العرض الشامل للأحداث الجارية: إنّه أمر شائق وآسر كقراءة مجلّة. كما يجد المستمع فيه بعض النقاط التي تتناول الأمور العادية

في الحياة اليومية كانقطاع التيار الكهربائي مثلاً، أو انقطاع مياه الشفة، الناجم عن الاستهلاك المُفرط(٣٨).

لا شك في أنّ تجاور الإدانات القاطعة للغرب والأحكام الرنّانة حول الأخلاق الإسلاميّة لا يُنتِجُ خطاباً فكرياً، أو، في الأقل، بالمعنى الذي نعبّر فيه، في الغرب، عن الفكر النقدي والبُعْد المنهجي الذي يَلْزَمُه المثقفون حيال السلطة. نبقى هنا في إطار خطبة الجمعة، في خطاب نضالي مُنمذج، إلاّ أن عنصرين يبرزان في هذا المجال ويُسهمان في الإيهام بأنه خطاب فكري: المحتوى الإخباري والمخيّلة الخصبة اللذان يشرّعان أمام السامع أبواب العالم في كلٍّ أبعاده.

وعلاوة عل مضمون الموعظة ومرجعيّتها الدائمة للسلطة المعترف بشرعيتها، من الطبيعي أن يكتسب تجمع المسلمين وتحلقهم حول خطيب، دلالةً سياسية. ففي إيران، تلهبُ الشعارات الأولى والخطب المختلفة حماسة المحتشدين حتى قبل أن يستقرّ كلّ مشاركٍ منهم في مكانه. ويتخلل إلقاء الخطبة هتافاتُ تهليل واستحسان يقودها ناشط مُتعيّن، وتكبير (الله أكبر) وصلوات (تمجد الرسول وآله) أو شعارات ولعنات مختلفة. وعلى الضدِّ من تقليد التجمعات الجماهيرية التي تنظمها الأحزاب السياسية الغربية، لا يتخلل خطبة الجمعة أي تصفيق، غير أن الحَشْدَ لا يبقى ساكناً. فالخطيب المفوَّه ذو الخبرة يستجوب جمهوره ويستثير لديه هتافات التكبير. وبإمكانه أيضاً أن يُطالب هذا الجمهور نفسه بأن لا يُقاطع كلامه وأن يستدرج ويوجّه، بما له من سطوة، استجابات الحشد. وإذ تدعمه هتافات التهليل الصاخبة الصادرة عن الحشد الهائل، ينتهز الخطيب هذه القوة التي يُعطاها لتمرير رسالةٍ قد يتعذّر عليه تمريرها في ظروف مغايرة.

الخطاب الفكري

القوة لا تستأثر بالغلبة المطلقة، خصوصاً حين يكون الأمرُ متعلقاً بالفكر والأفكار. والقادة الإيرانيون الجُدُد هم أيضاً، على طريقتهم، مثقفون بلغوا غاياتهم وليسوا بمتغافلين بالكلية عن الفكر الاستدلالي (المنطقي) حين يقبل بأن يكون الإسلام مرجعه. هذا، ومن ناحية أخرى، إن إيران ليست بلداً مغلقاً على نحو قاطع ويمكن عزله عن أي سجال إيديولوجي عبر إسكات المناهضين. ذلك أن الأفكار الخارجية تفِدُ إلى الداخل وتهزّ بقوة جمود المناضلين العقائدي؛ أمّا مصادر هذه الأفكار فمن كلِّ حَدْبٍ وصوب: الإذاعات، الكتب، المنشورات التي تَصِل إلى الداخل؛ ولكن، خصوصاً، أولئك الذين يعودون من الخارج، من بين الطلاب الإيرانيين ويحملون معهم كافة

الاستيهامات التي تولّدت لديهم طيلة سنواتٍ من اختبار الأفكار في حرم الجامعات الغربية.

مَنْ يُعتبرُ مثقفاً في إيران؟

إن صاحب الخطاب، سواء كان رجل دين أم لا، ومن خلال تعريفه للنظام العمومي أو نقده للاضطراب القائم، يؤكِّد الرابطَ داخل العلاقة المثلثة بين الدولة والمجتمع والايديولوجيا، الغرب أم الإسلام. والمثقف الايراني، سواء كان محافظاً أم ثورياً، هو من يعرف الغرب، في بلاده، ووحده القادر على إدراك التبعات: إنه يتحدّث أوّلاً عن الغرب. ويخاطب المجتمع، لكنّه مُرغم، لكي يتمّ له ذلك عبر انعطافة أو أخرى (الجامعة، الأبحاث، التخطيط، إلخ...) على أن يكون جزءاً من الدولة. وتكمن مشكلته في عدَّته الثقافية الغربية، «النسق المترجم»، والتي يحملها معه ويستخدمها كبطاقة تعريف. وهذه العُدّة تفضي به، في آنٍ معاً، إلى تسييس الأسلوب الاحتجاجي (الرجوع دائماً إلى الديموقراطية وحقوق الإنسان أو كافة الصيغ الإنسانوية التي نتجت عنها) وإلى ايديولوجيا هيمنية، تراعي السلطة السياسية في رجوعها الدائم إلى شعارات «التنمية» و«تحرير الجماهير» أو مثيلاتها مما يبرِّر اللجوء إلى القَسْر والقهر. إن النسق المترجم هو النتيجة الطبيعية لهذا الابتعاد، الاجتماعي والثقافي، عن الجماهير الشعبية؛ وهو الأمْرُ الذي يقلق المثقفين المثاليين الشبّان[٣٩].

إن العبارة الفارسية التي تؤدي معنى «مثقف»، تشتمل على مرجعية ما لنزعةٍ وضعيّة معادية للإكليروس، ووريثة فلسفة الأنوار: رَوْشان فِكْر، أي حرفياً: «الذي يفكِّر على نحوٍ مُستنير»، في مقابل نزعةٍ ظلامية تقليدية ذات جذور أسطورية (خرافية) متفاوتة[٤٠]. يتردَّد المثقَّف غير المعمَّم، خصوصاً بعد الثورة، في الكلامِ مباشرةً على الإسلام، فهو مضمار لا يَحمِلُ إجازة تفسيره. فيجد أنه من الأسْهَلِ، باستخدامه المرجعيات الإسلاميّة، أن يُناقش صدقية المفاهيم الغربيّة بوصفه خبيراً محليّاً في مضمارها مقابل خبرة رجلِ الدين في المرجعية القرآنية. وكانت المرجعية الإسلاميّة، في عهد النظام البائد، تَكتَسِبُ معنىً احتجاجياً أو نقدياً، حتى في خطاب مثقف «رسميّ» من طراز سيّد حسين نصر[٤١]. أمّا اليوم فقد أصبحت هذه المرجعية امتثالية؛ وإنْ تضمنت نقداً اجتماعياً أو سياسيّاً، فلا بدَّ أن يكون نقداً محسوباً ومحدّداً. وفي المقابل، إنَّ الإعلاء من الشأن الإيديولوجي لقيم أو لمرجعيات غربية، حتَّى لو كانت من طراز هيغل أو هايدغر، يُعتبر من قبل القرّاء، وكأنه جرأة، وهكذا، وبفعلِ براعة بهلوانية، وبفعل بناء مفاهيمي أو مجرّد ترميق، يُستنكر أحياناً في إيران من قبل

الراديكاليين على أنه «التقاط»، يتمّ اضفاء طابع التماسك والانسجام على خليطٍ من الاستعارات، للإبقاء على بُعْدٍ مُتعالٍ ولا زمنيّ وتوحيدي، مُتحَصِّنٍ داخل فكر إنسانوي، تاريخاني، مُجسَّد ومائل.

غياب القطيعة

إذا ما استعدنا تمييز غرامشي بين «المثقفين العضويين»[٤٢]، الذين يخدمون استراتيجيّة طبقتهم، والمثقفين التقليديين الذين ينتمون إلى بُعدٍ أشدَّ نزوعاً إلى التعاقبية وتحاول كلّ سلطة جديدة أن تستميله، فإنَّ الوضع السائد في الجمهورية الإسلاميّة يبدو، على الأقلّ، ملتبساً. فمن جهة، هناك العلماء الذين يترجَّحون بين الفئتين. ومن جهة ثانية، هناك قلة من المثقفين مِمَّنْ شاركوا، بهذا القدر أو ذاك، في الحركة الثورية، بقيت على حماستها في تأييد النظام الجديد الذي يتجاهل الخطاب الفكري لصالحِ الخطاب الإكليركي.

هناك استراتيجيتان متاحتان للمثقفين: فإمّا أن تُعادَ بَنْيَنَة المجتمع وأن يقبلوا بتسوية معه (إعادة الروابط الاجتماعية إلى الجماعات التي أدّى التمدين إلى تفكيك بنى اجتماعها، التحديث، المنفى، الحرب، إلخ)، وإمّا السعي لإسقاط الدولة. وإذا كانت المرجعيات الإيديولوجية وأساليب السيطرة السلطوية قد تبدَّلت، بعد الثورة، إلاّ أن الوضع قد بقي، بنيوياً، مشابهاً لذاته: ذلك أن المثقفين يجدون أنفسهم أمام خيارين، فإمّا أن يشاركوا في الحيّز الضيّق نسبياً الذي يتيحه لهم النظام، وإمّا أن يلزموا الصمت (أو السجن، أو المنفى، أو القمع). ويصعب جدّاً أن تقتصر صفة «مثقف» على مَن اختار الحلّ الثاني، أي مَنْ يرفض كلَّ تنازل، وبذلك يعمد إلى تهميش نفسه. فهذا المثقف يستند في تفكيره إلى فئاتٍ مفاهيمية مستعارة من ثقافة إنسانوية شاملة، غير أنَّ انخراطه الاجتماعي يبقى هشّاً. أما نظام الحكم السلطوي فيوفّر، في المقابل، كلَّ أنواع الإغراء والفرص لاستقطاب المثقف إلى لعبته (أي نظام الحكم) الخاصة، هذا المثقف الذي لا يغيب عنه حساب الفعالية ويرفض مبدأ كل شيء أو لا شيء.

إن صفة «مثقف» لا تعني مناضلاً، أو إسلاموياً، لأن تعريف المثقف جاء، في البداية، للتعبير عن نقيض الانخراط في النسق التقليدي: إنه يريد أوّلاً أن يكون مُتحرِّراً ويسعى للتعبير، على نحوٍ عقلاني، عن حقيقة موضوعية، مجرّدة من الميول الخاصة. وانطلاقاً من مطالبته بمقاربةٍ أصوب للحقيقة، يسعى المثقفُ، من ثمّ، إلى «الالتزام». والواقع، أنَّ المثقف، بحسب ملاحظة خسرو خور، بدل أن يكون في طليعة الثورة يجدُ نفسه «في مؤخّر المجتمع الحقيقي». أما المناضل فهو، على الضدِّ من ذلك،

يستندُ إلى قناعات مسبقة ثابتة، وبَدَل أن يُغلّبُ سجال الأفكار على خطابه يجعله التعبير عن رغبته في الإقناع بأي ثمن لكي يبرّر نشاطه.

وعلى الرغم من المحاذير التي يبديها المثقف الإيراني حيال تورطه في خطاب ديني، فإنَّ الوضعَ يشهد، منذ قيام الثورة، بروز فئة جديدة من منتجي الخطاب (أو منتجي القيم) الذين يدمجون المرجعية الإسلاميّة، وهي بالطبع جزء من مضمارهم الإيديولوجي، في خطابٍ ذي طابع «فكري» واضح تَغْلُبُ فيه مرجعيات النسق المترجم. وهؤلاء المثقفون الجدد هم، في وقتٍ معاً، ورثة المنظّرين الرافضين في مرحلة ما قبل الثورة والمثقفين المتغرّبين ـ الرواد ـ، ورجال الدين الذين تحوّلوا إلى التعليم الجامعي والمهندسين الإسلامويين الذين درسوا الفقه.

سِجالُ مثقفين

أَقترح هنا تحليل سجال بين مُثقَّفينِ إيرانيين في عهد الجمهورية الإسلاميّة، هما رضا دَوَري (Davari) وعبد الكريم سوروش (Soruch)؛ وكلاهما من مدرّسي الجامعة حَمَلَة «الدكتوراه»، ويجاهران بمرجعيتهما الإسلاميّة، ويعتبرهما نظام الحكم ممثلين لتيار ثقافي شرعي. ومع ذلك، سيتضح لنا أن سجالهما يكتسي طابع الحدّة ويعكس حالة من التنازعات الاجتماعية التي لم تجد حلاً لها بَعْد.

وقبل أن نعرّفَ بالمُتساجِلَيْن، سأعرّفُ بمفكّرٍ فريد من نوعه، ما زال حضوره الفكري ماثلاً في أذهان المثقفين الإيرانيين منذ الستينات، مع أنّ شيئاً لم يُنشر بشأنه منذ ذلك الوقت. وهو، علاوة على ذلك، «أستاذ» دَوَري، وأعماله ماثلة في فكر هذا الأخير، وإن أنكر ذلك أحياناً.

فرديد (Fardid)

ولد عام ١٩١٢ بناحية يزد (إيران الوسطى)؛ تابع أحمد فرديد سنوات التعليم الإكليركي التقليدي، قبل أن يطّلع على التيارات الفلسفية «الحديثة». وعندما غادر إيران إلى فرنسا لمتابعة تحصيله العلمي بعد الحرب العالمية الثانية، انكبّ على دراسة برغسون وأتباعه والتيارات الوجودية. غير أن اطلاعه على أعمال هايدغر ترك أثراً حاسماً في مواقفه المضادة للتيّارين الوضعي والعقلاني. وعلى الرغم من أنّه لم ينشر أيَّ مؤلف تقريباً، لقد كان لفرديد، ومنذ بداية الستينات، تأثير حاسم على كافة المثقفين الإيرانيين، وفي الجامعة، وفي حلقاتٍ خاصة، وحتى في التلفزة. لقد أبدى بعض التعاطف مع المبادىء السياسية «للثورة البيضاء» (أو «ثورة الشاه والشعب») التي رأى

فيها تحدّياً لإيديولوجيات الغرب، ولكنَّه لم يُخفِ، خلال الثورة الإسلاميّة، دعمه شبه الكامل لطروحات الإمام الخميني. إنه يشكّك في القيم التي قام عليها المجتمع الغربي، ويتبنَّى، ردّاً عليها، فلسفة لاعقلانية تستعير نهجها المفهومي من الظواهرية الهايدغرية مقرونةً بالتجارب الروحية في الإسلام. وفي ما يلي، أحاول أن ألخِّص مواقفه[٤٣].

في معرض نقد للتقاليد الفلسفية الموروثة عن الغرب منذ اليونان، يأخذ فرديد على هذه التقاليد فقدانها لفكرة «الله المتعالي» وتأليهها و«النفس الأمّارة» تحت اسم Theos(Deus، الله). فـ Theos في القرآن، يقول فرديد، هو طاغوت، أي ضد الله. ومنذ عصر النهضة، قَلبَت هذه «النفس الأمّارة» كلَّ القيم في صيغة حقوق الإنسان، والإيمان بالتقدّم والعقل. ولكي يستعيد الإنسان مكانته، يقترح فرديد أن يُترَك هذا الفرد الذي جُعِلَ مثالاً يُحتذى للتيه الذي سيفضي إلى خسرانه بفعل غطرسته، والعودة إلى «إله ما قبل الأمس وما بعد الغد، إله لا أحد وإله الناس أجمعين»[٤٤]. ويرى فرديد أنَّ التطوّر الطبيعي لهذا الانحراف يتمثل بنزعةِ خلع الصفات البشرية على الله لدى الإنسان الغربي الحديث، وعبادة الذات، وفلسفة النشأة الذاتية. إنَّ «نزعة التغرُّب» أو «داء الغرب» يكمن في تطبيق ترسيمات الفكر اليوناني لبلوغ غايات دينية، شأنَ الجهد الذي بذله توما الأكويني لتطويع الفكر الأرسطي خلال القرون الوسطى في الغرب، وشأن أولئك الذين يتكلّمون، اليوم، على الإسلام انطلاقاً من مُسْبَقات الميتافيزيقا الذاتية أو العقلانية.

ويبدو أنَّ العاقبة الوحيدة بين اللفظ الذي يَسِمُ الشرق، الحب (وَلاية)، واللفظ الذي يسمُ الغرب، السيطرة (وِلاية)، هو اختيار ذلك الشكل من أشكالِ القَدَر التاريخي للعالم الذي يتمثل بالنزعة العدمية[٤٥]. هنا يُحلِّل فرديد، دون أية مراعاة، مثقفي إيران خلال الستينات والسبعينات، وافتتانهم بأدب العبث واليأس، وبحثهم عبثاً عن صلةٍ بين الصراعات السياسية ودين شعبيّ يُضفون عليه الطابع العقلاني لأنهم ما عادوا يؤمنون به.

لقد استطاع فرديد أن يكون أوَّل مَنْ وَصَف حالة القلق التي سادت إيران ما قبل الثورة، بتعابير فلسفية. واستلهمت أفكاره كوكبةٌ من المثقفين اللامعين الذين كانوا، هم أيضاً، يسعون لتحديد هويّتهم بإزاء الغرب الغازي. ومن بين أكثرهم شهرةً نذكر: جلال علي أحمد (كاتب وباحث، صاحب دراسة نقدية شهيرة حول «نزعة التغرُّب»[٤٦]، توفي عام ١٩٦٩)؛ وأبو الحسن جليلي (فيلسوف، مستشار ثقافي سابق في باريس)؛ داريوش شايغان (فيلسوف، مختص بالشؤون الهندية، يحيا حالياً في باريس)؛ ورضا

دَوَري؛ وقد أنكر هؤلاء أحياناً هذا الميراث الفرديدي، ولكنْ من السهولةِ بمكان البرهان على أنَّهم، جميعهم، عرفوا أفكاره عن كثب. وبعد قيام الثورة، بدأ جيل جديد من تلامذة «الأستاذ» الشبان يحتشد في قاعة محاضراته في أكاديمية الفلسفة. ومن بينهم، كنتُ أرى في وقتٍ معاً، مناضلين إسلامويين (سيعمد بعضهم إلى استعادة عبارات «الأستاذ» في مقالاتٍ ينشرونها في صحيفة «جمهوري أي إسلامي»، الناطقة باسم حزب الجمهورية الإسلاميّة) ومناصرين لمختلف التجمعات اليسارية، في معرض سعيهم للاهتداء إلى إيديولوجية. نحو عام ١٩٨٥، أُغلقت في وجه فرديد أبواب أكاديمية الفلسفة وتعذّر عليه بذلك متابعة محاضراته، بعد أن اتهم سوروش علانيةً بأنه عميل بريطاني.

دَوَري (Davari)

ولد رضا دَوَري نحو عام ١٩٣٥ بأركادان، وهي مدينة صغيرة بناحية يَزْد. بدأ إعداده الإكليركي في إحدى مدارس قُم، ثمَّ، بعد تخلّيه عن ثوب رجال الدين، ناضل في صفوف منظمة علمانية تقدّمية؛ ثمّ أصبح مدرساً في ثانوية وتابع تحصيله العلمي في جامعة طهران حيث أعدَّ أطروحة دكتوراه حول الفيلسوف الكلاسيكي ذي الميول اليونانية الفارابي. وبعد نيله شهادة الدكتوراه عاش سنة كاملة في باريس. لقد نال دَوَري، وهو قارىء نهم لهايدغر وتلميذ لفرديد[٤٧]، بعض الحظوة في ظلّ الجمهورية الإسلامية: فقد عين أميناً للبعثة الإيرانية لدى منظمة اليونسكو عام ١٩٧٩، وعميداً لكلية الآداب في جامعة طهران، كما سُمّي عضواً في الهيئة المشرفة على الثورة الثقافية، وهي الهيئة التي كلفت عام ١٩٨٠ بابتكار وسائل التوفيق بين نظام التعليم الإسلامي التقليدي في قُم والنظام التعليمي الموروث عن الغرب في الجامعات. ويعمل دَوَري اليوم (١٩٨٩) أستاذاً للفلسفة في كلية الآداب؛ وأصبح عضواً في أكاديمية الفلسفة ومجلس الثورة الثقافية، الأمر الذي يؤكّد أنّه اجتاز اختبارات الثورة بشيءٍ من النجاح. ولأنّه غزير الإنتاج، يمكن القول إنه يتمتع ببعض التأثير العفوي في أوساط المتعلمين.

سوروش (Sorush)

ولد عبد الكريم سوروش[٤٨] عام ١٩٥٠، أي أنه يصغر دَوَري بخمسة عشر عاماً؛ تابع دراسته في مدرسة «علوي» الإسلاميّة. وقد أنشئت هذه المدرسة في طهران إبّان الخمسينات من قبل تجار البازار الذين أرادوا أن يوفروا لأولادهم تعليماً دينياً وحديثاً، يكون حلاً وسطاً بين النظام الإكليركي البالي في مدارس قم والنظام الحديث

والعلماني الذي تتبعه مدارس الدولة. وفيما بعد، سيتابع سوروش دراسته في إنكلترا حيث ينال شهادة الدكتوراه في الصيدلة. وممّا لا شكّ فيه أنه أصبح، في تلك الفترة بالذات، قارئاً نهماً لأعمال پوپر (Popper). وبوصفه أحد المقربين من آية الله مرتضى مُطهّري (الذي اغتيل عام ١٩٧٩)، شارك سوروش في الثورة الإسلامية، وسرعان ما أصبح في عداد شخصيّاتها شبه الرسمية.

في بدايات الجمهورية الإسلامية، أصبح سوروش نجم التلفزة الإيرانية، وكانت الصحف الرئيسية في البلاد تُعلِنُ عن مقالاته فيها في صدر صفحاتها الأولى. وكان البعض يعتبره منظّر إيديولوجية حزب الجمهورية الإسلامية (على الرغم من أنه ليس مؤكداً أنَّ سوروش عضو ناشط فيه). ولكن منذ بعض الوقت، يبدو أنه فقد هذه الحظوة. يعمل سوروش، رسمياً، كباحثٍ في أكاديمية الفلسفة، وهو عضو في مجلس الثورة الثقافي؛ كما أنه يتابع إبراز مواهبه المؤكّدة كمحاضرٍ في مختلف الجمعيّات الإسلامية، خصوصاً في الأوساط الطالبية، إلاّ أنه لا يتردّد أيضاً في أن يكون خطيبَ المساجد حيث يتاح له أن يخاطب جمهوراً أوسع. ولقد سمعته أيضاً يتحدَّث، بكثيرٍ من السطوة، أمام مؤتمر جامعي حول الإمام محمد غزالي. ويستعين سوروش بموهبته الخطابية النادرة لاستخدام لغة متأدّبة جداً يُغنيها بشواهد قرآنية، أو بشواهد من شعراء فارسيين (فبإمكانه مثلاً أن يتلو دونما جهد يُذكر صفحاتٍ كاملة من «مثنوي» جلال الدين الرومي)[٤٩]؛ وغالباً ما يحاضر دون الرجوع إلى نصٍّ مكتوبٍ، دون أن ينال ذلك من قوّة منطقه وصرامته.

إلى ذلك، يُعرَف عن سوروش ميلُه المعادي للشيوعية، أو الأحرى، معاداته للماركسية التي يستلهم مبرّراتها النظرية، إجمالاً، من فيلسوف الليبرالية الإنكليزي كارل پوپر (Karl Popper). وينصرف سوروش في هذه الأيّام إلى تحذير الإيرانيين من مخاطر قيام نظام حكم مطلق (استبدادي) من شأنه استغلال مبدأ «ولاية الفقيه» ليتحوّل إلى نوع من الفاشيّة[٥٠]. إنَّ هذا المبدأ الذي ترتكز عليه فلسفة الخميني السياسيّة، يميل إلى إلغاء أي عنصر عقلاني في آلية عمل الجمهورية الإسلامية. غير أنَّ اعتراضات سوروش على «ولاية الفقيه» ليست مباشرة ولا تشكّل، بأية حال، موقف تشكيك في شرعية المؤسسات الجديدة، ولكنَّها تُعتبرُ، بوضوح، نوعاً من النقد السياسي. ومن هنا التأييد الواسع والمستمرّ الذي يحظى به في أوساط الشبيبة الطالبية، وفي الوقت نفسه، ذلك الإغفال المتعمّد، اليوم، لأعماله على المستوى الرسمي.

يبدو أن الرئيس بني صدر كان أوّل من بادر إلى استخدام أعمال كارل پوپر وتوظيفها في أفق التطور السياسي في عهد الجمهورية الإسلامية. فخلال شتاء عام

١٩٨١ (كانون الثاني - شباط/ يناير - فبراير)، كان موقع بني صدر السياسي يَضْعفُ تدريجاً فيكرِّسُ معظم وقته للتواجد على جبهة القتال، لكنّه، في غمرة ذلك، وجد متسعاً من الوقت لقراءة الترجمة (الفرنسية) التي صدرت حديثاً، لكتاب: «المجتمع المفتوح، وأعداؤه» (The Open Society and its Enemies)؛ ويمكن العثور على أثر قراءته هذه في الملاحظات التي كان يدوّنها، كلّ يوم تقريباً، وينشرها، في ذلك الوقت في صحيفته «انقلاب أي إسلامي» (الثورة الإسلامية)[٥١]. وقد يبدو مثيراً للعَجَب أن يعمد رئيس بلدٍ في حالة حرب، وبعد سنتين فقط من انتصار الثورة، إلى فتح سجال إيديولوجي سمته الأساسية أنه بعيد جدّاً عن مجريات الواقع. غير أن قراءة بني صدر لكتاب پوپر والموجهة إلى قرّاء صحيفته الخُلّص تنطبق مباشرة على الوضع الإيراني وتنكبّ على تأويل العلامات التي ترافق إضفاء الطابع الراديكالي على السلطة الإكليركية. فهو يجد نفسه هنا مدافعاً عن قيم الحريّة التي يرى فيها مصادر الازدهار والقوة الاجتماعية، مقابل ما تسبّبه التوتاليتارية من إفقار. ولكن قبل هذا التاريخ، كان سوروش هو السبّاق إلى استخدام پوپر على نطاق واسع لتدعيم نقضه للماركسية وللنزعة الوضعية، وإرساء قواعد أخلاق سامية، في كتاب له يحاول فيه أن يضع تعريفاً جديداً للصلة بين العلم والأخلاق. وقد صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٩٧٩، وهي حقبة السجالات المتنوعة حول مصير المجتمع، وفي الوقت الذي كانت فيه التجمّعات السياسية الماركسية أو القومية لا تزال قادرة على منافسة الإسلامويين على مستوى الرأي العام[٥٢]. ويلعب پوپر هنا دور رمز الليبرالية والنزعة الإنسانوية العقلانية الغربية: وقد أُصْبح في موضع شبهة لأنّه استخدم من قبل ألدّ أعداء قادة الجمهورية الإسلامية، وهم بني صدر و«مجاهدي خلق»، و«القوميون» الليبراليون.

* * *

لقد بدأ الدكتور في الصيدلة سوروش، الذي هو رجل عِلم أولاً، مسيرته الفلسفية من الأبستمولوجيا (فلسفة العلوم)، وهو فَرعٌ فلسفي غير قابلٍ للنقض، بالإضافة إلى سهولة التوفيق بينه وبين الإسلام والميتافيزيقا. أمّا دَوَري، الفيلسوف المؤسّسي، فسيجبهه بنفسِ المنطق الذي يردُّ به رجل دين على علماني لإسكاته، بالإضافة إلى الإشارة مراراً إلى انعدام الخبرة لدى سوروش دون أن يُسميه[٥٣]:

«نصيحتي للشبّان الذين يدرسون الفلسفة، خصوصاً أولئك الذين يفدون من كليّات علمية وتقنية دون أن يمتلكوا المقدّمات، ويبدأون بالغوصِ في فلسفة العلوم، أن لا يخلطوا الفلسفة بالمشهورات [الأفكار السائدة المسبقة]».

وسوف نقارن ما بين هذه النصائح الأبويّة بكلام الشيخ كشك كما ورد في كتاب ج. كيبيل: «الموضة الجديدة التي يتبناها المراهقون، أصحاب المراهقة الفكرية، الذين نبتوا حديثاً وأخذوا العلم بدون أستاذ ودون شيخ معلّم، أخذوه من الكتب ولم يفهموه...!»(٥٤). يدفع دَوَري منطقه إلى أبعد من ذلك ويندّد بخطر «الالتقاطيّة»؛ وهي الصفة التي تُعَرِّفُ ما أطلقنا عليه عبارة «الترميق» (bricolage) الشائعة. ويتيح لنا منطق الفكر التوحيدي الذي يتنكّر لأي «التقاط» من أنساق الفكر الإنسانوي، أن ما يأخذه دَوَري على سوروش بوصفه مثقفاً، إذ يقف دَوَري، في آخر الأمر، موقف المدافع عن القيم التقليدية في وجه المثقفين المنحرفين الذين يحاولون حرمان الإكليروس موقعهم كمنتجين للقيم. والجدير بالذكر هنا، أن صفة «التقاطي»، التي أترجمها هنا بصفة (eclectique = انتقائي)، قد استخدمها في البداية بني صدر لنقض «الملغمة» التي رمّقها مجاهدو خلق بين الإسلام والماركسية؛ وقد استعيرت هذه التسمية مراراً في أوساط الحزب الإكليركي، بين ١٩٨٠ و١٩٨١، للتنديد بأي خلطٍ للإسلام مع المذاهب الغربية، بما في ذلك ليبرالية بزركان أو «قومية» بني صدر.

يردُّ سوروش الكُرة إلى ملعب منتقده، ويأخذ عليه استعجاله في شنّ الحرب على الغرب دون أن تكون لديه الرغبة في معرفة عقلانيته(٥٥):

«وما من ابستمولوجي شغوف يقدر أن يقايض هذه الأخلاقيات الزهيدة وذلك الركام من الروحانيات مقابل نصف برهان. ما الذي أصاب أولئك الذين يهدرون وقتهم في قراءة التفاسير بدل أن يُعنوا بالفكر نفسه؟ ولـمَ يخشون مطالعة الأفكار ويحدّقون في الأرض، التي شهدت ولادتها؟».

وسوروش يُدرك جيّداً أنَّ سجاله مع دَوَري ليس سجالاً مع رجل دين، بل هو سجال مع مثقف آخر، يعرف المرجعيات إلى عالم الغرب المرذول، ويستسلم للمناسبة، لتأثيراته القسريّة دون أن تكون معرفته به كافية. ولذلك سيتهم دَوَري، بدوره، بأنّه مُشرِك وبأنّه استسلم أمام العدوّ، وبأنّه هيغلياني مُفرط(٥٦):

«إن معنى هذا الإيمان ذي النزعة الهيغلية هو التالي: [خُذِ الغربَ أو دَعْه. إذ لا يمكن أن يكون أجزاء، لأن الغرب ليس سوى موجود فريد. هل تمكن قسمته]؛ هل ينبغي بالضرورة أن يبتلع الغرب ككلّ في جرعة واحدة أو تركه كليّاً؟ كان ماركس يدعو إلى الثورة، وكان يقول إنه ينبغي تدمير أسسه وجوهره واستئصاله. فلا يُعقل أن يؤمن المرء ببعض وجوهه وأن يتنكر لبعضها الآخر. إن المستغربين الهيغليانيين يحذون هذا الحذو حيال النسق الغربي.

وإن وحدة هذا الحكم وهذا الحذو في التطلب بالذات يظهر وحدة المنهل الذي يُنهلُ منه».

إيران والغرب

إن أكثر موضوعات السجال حول الغرب مدعاةً للقلق، هي تلك التي تدور حول جدوى استخدام العقل للتخفيف من حدّة التصوّف السلطوي. فمن جهة، هناك احترام التنظيم الديموقراطي؛ ومن الجهة الأخرى الافتتان بثورة أقامت، عبر مبدأ «ولاية الفقيه»، المُطْلَق في السلطة. وفي شيءٍ من التبسيط نقول إنها النزعة العقلانية الديكارتية مقابل العنف السياسي الكامن في احتمال اللجوء إلى ميتافيزيقا لاعقلانية(٥٧). إذ يدور في طهران سجال فلسفي يمكن اعتباره، أيضاً، سجالاً حول الأسس التي تقوم عليها المدنيّة، وحول تبرير السلطة؛ وبهذا المعنى إنه سجال يتخطى الصالونات، ويغلب على عناوين الصحف الأوسع انتشاراً، ويطغى على تفكير الحشود التي تغصّ بها قاعات الجماعات. ربّما لا يعدو الأمر كونه «زوبعة» في فنجان، والغاية منها تحويل الأنظار عن الفراغ الإيديولوجي الذي ساد الثورة المنتصرة... ومهما يكن من أمر ما كان، فإنَّ الأزمة واضحة المعالم، وثمة سجال يدور بين أناس متعلّمين يطالب كلٌّ منهم بالحق في توعية الجماهير.

إن الطابع الحاسم للصلة بالغرب، وطابع المجرَّد الذي يغلب على أساليب البرهان المستخدمة، إنما يُسلّطان الضوء على إحراج دائم يجبه المثقفين الإيرانيين وتفاقم الجمهوريّة الإسلاميّة من طابعه الدرامي. وإذا ما أردنا أن نصف الوضع بشيءٍ من التضخيم الكاريكاتوري نقول إنَّ دَوَري يرى في الغرب قَدَراً منحرفاً على المستوى الأنطولوجي، ويرفُضُ أيَّ «التقاطٍ» منه، لأنَّ «الالتقاط» من الغرب يعني الخضوع لجوهر انحرافه، والاعتراف بقيمة العناصر الزمنية للعالم التي يُعارضها بتصلُّب أُخْرَوي(٥٨):

«[...] إن أولاءِ الذين قطعوا صلاتهم بالغرب وبادروا إلى الثورة، هم الذين استغرقوا في تأمل نهاية العالم وانحازوا إلى الثورة [...].

إن إنكار [جوهر] الغرب، يعني حرمان المستضعفين والمحرومين في العالم معرفة مصدر الكوارث التي أثقلت كواهلهم منذ مئتي سنة. إن حجب مسؤولية الغرب يعني إبرام براءته. لذلك فإنَّ من ينكر جوهر الغرب، حتى لو كان يحارب الاضطهاد والامبريالية، لا يحاربهما إلا في الظاهر ولا يبدِّل في الواقع شيئاً، لا بل يؤكّد عليه. شأن الزعماء المتغرّبين في بلدان آسيا وأفريقيا

بعد أن قاتلوا لبعض الوقت من أجل نيل الاستقلال: ثمّ سرعان ما تآلفوا مع الاستعمار الجديد، لأنهم كانوا قد أصيبوا بعدوى الواقع الغربي غير المرئي».

ويعبّرُ هذا أيضاً عن مأخذ دَوَري على پوپر وعلى الذين جعلوا من پوپر، داخل الجمهورية الإسلاميّة، «وليّاً» من أولياءِ الإسلام: ففي مقابل الأخلاق القائمة على الدين،يدافع هؤلاء عن قيمة اليقينيات الوضعيّة القائمة على المعطيات العلمية. وهكذا، يقول دَوَري معترضاً، يتكرون نظاماً ذا قِبْلَتين، ويفسحون في المجال أمام إضفاء الطابع المطلق على حرية الإنسان، والطابع النسبي على القيم التي تناقض حصريّة التوحيد الصارم[٥٩]:

«سألتُ [في مقالتي السابقة] كيف يمكن للمرء أن يكون في وقتٍ معاً، مؤيداً في السياسة للنزعة الليبرالية والنزعة الفردية لدى پوپر، وأن يدافع عن الثورة الإسلاميّة و«ولاية الفقيه». لقد خُدِع بعضُ السُذَّج بموقف پوپر المعارض ظاهرياً للاستبداد، وحسبوا، بما أن الإسلام يعارض الاستبداد أيضاً، أنه بالإمكان الخلط بينه وبين الليبرالية. ينبغي ألا يتم الخلط بين حرية الإسلام والليبرالية. إن حرية الليبرالية هي الحرية الشكلية للإنسان المنصرف إلى ذاته، والذي لا همّ له سوى ذاته وهذا العالم السفلي».

مقابل هذا الانكفاء إلى الهُويّة، تبدو، بوضوح، جرأة ردّ سوروش الذي يحاول أن ينمي علاقة عقلانية مع الغرب وأن يحافظ على المكتسبات الايجابية للمعرفة والفلسفة[٦٠]:

«ما أقوله هو أنَّ لا شيء يحول دون أن يكون بعضاً من أجزاء النسق الغربي، الذي ليس فريداً أو لا يُضاهَى، وإن كان يتمتع بأجزاء تتمتع بانسجام نسبي، قابلة لأن تنسجم مع أنساق أخرى. وبأخذنا الأجزاء وبعض ما ينتجه هذا النسق، لا ينبغي الظنّ بأننا نأخذ الغرب بكليته. يجب أن ننتقي دون خوف».

ونظراً لما يبديه من ثقة أكبر في طاقات الثقافة الإسلاميّة على تمثُّل كلِّ ما يُستَلْهم من الغرب، يعي سوروش الطابع الحتمي لمثل هذا الاستلهام[٦١]:

«لا نستطيع أن نقول للناس: خذوا هذا، ودعوا ذاك. إن هذا الخيار جزء لا يتجزأ من التاريخ والطبيعة [...] ولا يشعر أحد بالمسؤولية أو بالذنب لأنه يتتبع ما يتابع مجراه في البلدان الغربية: لا الروح النابعة من التاريخ، ولا أي فرد من الأفراد الذين يقيمون في الغرب. كلّ واحد بذر بذرته، والجميع

يحصدون ما بذره الآخرون. وستشهد بلادنا أيضاً، إذا كانت تربة خصبة للسلوكات والأفكار الغربية، نبوتاً «متغرّبة». وبدل أن نلوم الغرب، ونقوم بأبحاث عن جوهره ومادته، أليس من الحريّ بنا أن نمعن النظر أكثر وأن نسأل على أي نوع من التربة نحن نحيا؟ وعوض أن نتشاغل بالبائع، فلنصرف اهتمامنا إلى المشتري. فمن يسيء الهضم سيرتاب بنوعية كلّ غذاء، وفي استيهاماته، سيظن أن روحاً شريرة في المآكل تجهد في التسبّب بموته، أما من يهضمون جيداً فلن تخيفهم أرواح الطعام المزعومة، ولن يتكبدوا عناء كافة أنواع الوقاية، ولن يحرموا أنفسهم أنواع الغذاء التي تمنحهم الطاقة. مَن يكون معتلاً يتخيل عدوّه أشدّ بأساً ممّا هو عليه، أو يبتدع عدوّاً متخيّلاً يحمّله مسؤولية خوفه وضعفه. ولقد برهن المسلمون على أنهم يملكون جهازاً هضمياً قادراً، وعيوناً لا تخشى الملاحظة، وأياديَ صالحة للاختيار».

طبعاً ليس بالإمكان حَصْر المثقفين الإيرانيين، ومن بينهم مثقفو الجمهورية الإسلاميّة، بهذين المفكرين الشهيرين، غير أنَّ السجال بين سوروش ودَوَري يبدو نموذجيّاً في دلالاته سواء لجهةِ موضوعته المركزية أم لجهة الطرفين اللذين يخوضانه. وانطلاقاً منه، أصبح بالإمكان تبسيط الصورة على النحو التالي: لقد تعرّض المثقف الإيراني الجديد، المتحدِّر من وسط تقليدي وديني في الأغلب، إلى قطيعة في سياقِ إعداده: لقد اكتشف الغرب، في بعده الفلسفي وليس في بعديه السياسي والاقتصادي. والترقي الاجتماعي يتمُّ ببلوغ العلم خصوصاً؛ العلم غير المحايد من الناحية الأخلاقية. والمثقفون هم أيضاً صور متعدِّدة لـ «راستينياك» (Rastignac) الذي يصفه برنار هوركاد[٦٢]. لقد هجروا أريافهم أو أحياءهم للحصول على مكانة اجتماعية، وللتمكنِ من ادراك القيم التي تقود العالم وكيفية استعمالها. القيم نفسها تفتنهم، سواء عمدوا إلى اطّراحها، شأن دَوَري، خشية أن يُصابوا بلوثتها، أم عمدوا إلى الالتفاف على أخطارها الكامنة محاولين تشريحها لكي يستخرجوا منها لبَّ منافعها واطّراح القشور.

التنافسَ بين رجل الدين ومَنْ ليس رجل دين

إن ما تطرّقنا إليه من عرضٍ لتجاور مكانة رجال الدين والمثقفين قد يُفهم على أنّه إشارة إلى وجود تنازع، أو تمايز شديد، فيما بين هاتين الفئتين من المثقفين. وبالطبع، لا تُعير أيُّ فئةٍ منهما اهتماماً حقيقياً بمنافسة الفئة الأخرى على أرضها؛ لا بل ثمة توافق، في عهد الجمهورية الإسلاميّة، يَحْكُم الصلات بين أفراد الفئتين الذين أجيزوا

رسمياً للتعبير عن آرائهم. ومع ذلك، وإذا دققنا في نشأة وعادات كلٌ من الفئتين وجدنا أنَّ عدداً من المعايير تفرض التمايز بينهما دونما كَبْس، وأنَّ رجال الدين والمثقفين يُطالبون، كلٌ لصالحه، بالاستئثار بعنصر الهيمنة على الرأي العام والدولة. وهكذا نرى، أنَّ الفئتين، وإن كانتا غير متعارضتين لجهة الأفكار، إلاّ أنّهما في حالة من التنافس.

السعي وراء التمايز

يُستدلُّ على رسوخ الغرب في أوساط المثقفين من إصرارهم على حمل ألقاب مثل **دكتور، مهندس، بروفسور**، وهي ألقاب تشريفية على قدر كبير من الأهمية في إيران مثلها في ألمانيا، وتجعل حاملها في مرتبة الحداثة؛ أما معادلاتها في مراتب التقليد الإسلامي فهي ألقاب مثل أستاذ وحاج (حاجي) وعلاّمة، أو في أوساط رجال الدين، حجّة الإسلام، وآية الله.. إلخ. وإذا كان لقب **دكتور** يُعتبر الرمز السحري للترقّي والاعتراف بالمكانة، فلأنَّ ثمة عنصراً مؤسِّساً خارجيَّ المنشأ لنشأة المثقف الإيراني ونمطه، وهذا العنصر الذي هو الغرب يُعرِّفُ المثقف بالتمايز عن المثقف الديني (أو رجل الدين). وبشيءٍ من التبسيط نقول إن المثقف الديني أقام، منذ حقبة ما قبل الحداثة، على انهماكه بالمسائل الداخلية المنشأ، من داخل الدائرة الإسلاميّة، غافلاً عمّا يمتُّ بصلةٍ إلى العالم الخارجي، أي إلى الحداثة العلمانية؛ في حين أنَّ المثقفين الأُوَل كانوا، منذ بدايات الاحتكاك المباشر بالغرب، الوسطاء المؤهلين لهذه الحضارة التي كانت لا تزال مجهولة من قبل المسلمين، مُسلَّحين برؤية للعالم، هي أقرب إلى التيار الماسوني، يدعّمها التبشير بالأنوار والتقدّم الشامل: فهم يرون أن العلم من شأنه أن يعتق الجنس البشري من النزعات الظلامية ويجعل من الأمم الإسلاميّة مساوية لأوروبا.

واليوم، يُجيد المثقفون مختلف اللغات الغربيّة، وذلك على الضدّ من رجال الدين الذين لا يجيدون سوى الفارسية والعربيّة. إنهم «علماء» في المعنى الجامعي، خصوصاً في حقل العلوم «الإنسانية» التي تزعم أنها توفّر معرفة دقيقة بالوقائع الاجتماعية والسلوكات والتاريخ، دون أن تلجأ إلى تبريرها أو ردّها إلى الوحي؛ أمّا رجل الدين (المثقف الديني) فلا يبالي، من جهته، بهذه الميادين الدنيوية إلاّ بمقدار ما قد تعنيه من بعد أخلاقي وديني، مستكملاً بها نشاطه الفقهي أو التأويلي.

ونظراً لكونه أقلّ مقدرةً على التحاور مع ثقافات العالم الأخرى، لا يخاطب الملاّ إلاّ أناس الداخل. إنَّ الشفاهية، وهي قوام الخطبة، تُمثِّلُ أساسَ إعداد العلماء وتأهيلهم (فعندما يُقالُ بالفارسية عن أحدٍ ما انه مفرطٌ في كونه ملاّ، أو انه يتكلّم مثل ملاّ، فهذا

يعني أن الشخص المقصود يجيد الكلام، ويسعه أن يتكلّم مطوّلاً حول أيّ موضوع كان). وتمارسُ في مدارس الفقه تمارين على المساجلة منذ سنوات الإعداد الأولى، وتتخذ هذه التمارين صيغة مناقشات متناقضة بين الطلبة حول موضوعات الدّرْس. وتُنمّي لديهم حرفة المناظرة (أو المباحثة)، على نحو منهجي، لشحذ أذهانهم على استحضار الجواب[٦٣]. وجرت العادة على إيفاد الملاّ، بعد بضع سنوات من الدراسات الفقهية، وحتّى قبل أن ينجز «درس الخارج»، إلى القرى، لكي يتثبت المجتهد الذي يشرف على إعداده، من قدراته الخطابية في خطب الصلاة التي تُقامُ في الأعياد الكبيرة. ذلك أن ضرورة الوعظ والتعليم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحياة الإكليركية التي تتطلّب موقفاً «دَعَوياً» في سبيل الهداية.

أمّا سلوك المثقف «الحديث» حيال الفصاحة والخطاب الموجَّه إلى جمهور واسع، فيبدو على قدر كبير من الاختلاف. ذلك أنَّ الكاتب والبروفسور والسياسيّ والصحافي وعالم الاجتماع الذين تلقوا تعليمهم في الجامعة، وتمرَّسوا في اكتساب المعارف وفي التفكير المجرَّد حول العلم وفي إجادة اللغات الأجنبيّة لا استعمال الرموز، كل هؤلاء يواجهون عقبة لا يُستهان بها: فهم لا يتمكنون، نظراً للتباين بين اللغة الأدبية واللغة المحكية، من العثور تلقائياً على اللهجة الملائمة، وسرعان ما يتحوّلون إلى متحذلقين، لا بل إلى مفوّهين يثيرون الضحك، لعجزهم عن ربط المَقُول عضوياً بالمعيش. فالمسار التعليمي للمثقف المبتدىء لا يؤهِّله للوعظ في القرى، بل لتحصيل العلم في الجامعات الغربية.

لا يمثل الدكتور دَوَري، الذي يحتفظ تحت لقبه الجامعي بأثر عميق للتربية الفقهية، حالةً فريدة، بل إنها حالة تبرهن على ليونة وظيفة المثقف. فغالباً ما يعمد المثقفون المتبحّرون الذين تابعوا سنوات تحصيل طويلة في مدارس قُم واكتسبوا ثقافة إسلامية متينة، إلى تَلْميعِ هذه المعارف بمظهرِ حديث عبر نيلهم شهادة الدكتوراه: وهكذا يحظون، باستبدالهم العمامة بالقبعة، شرعيةً مزدوجة[٦٤]. غير أنَّ عدداً من الشخصيّات المرموقة في الثورة الإسلاميّة، ومن بينهم نخصّ بالذكر آية الله **الدكتور** سيِّد حسين بهشتي (اغتيل في حزيران/ يونيو ١٩٨١). وهو مؤسس حزب الجمهورية الإسلاميّة ويجيد الإنكليزية بطلاقة؛ أو الدكتور مُفَتّح (دكتوراه في الفلسفة، اغتيل عام ١٩٧٩) - لم يتخلَّ عن اعتمار العمامة. تُظْهِرُ هذه الأمثلة صعوبة التمييز الواضح والمُبْرَم بين الفئتين، على الرغمِ من الحدِّ يُقْبَلُ أو يُختارُ بحريةٍ تامّة والمتمثل بالزيّ: ذلك أن العمامة والعُبَّ (جلباب واسعِ دون أكمام) والبابوج، وهو الزيّ الذي اختاره مَن يتماهون مع النمط التقليدي للتمايز لم ينكره رجال الدين.

أماكن ومعايير

في عالمٍ زال فيه الخليفة من الوجود، وما عاد المسجد مركز المدينة، فقدت الخطبة ما كانت تتصف به من معانٍ مميّزة، كما فقدت الوظيفة التي أناطها بها الإسلام الكلاسيكي، حيث كانت لا تُجبَه بمنافسةٍ من أي نوع. هذا ويؤدي التنوُّع في ميادين العلم والثقافة العامة وعلمنتها إلى إفقاد موعظة العلماء طابعها المركزي والمعياري. فالخطاب السياسي الذي يُلقى أمام البرلمان أو في حشود الاجتماعات العامة يحظى بقدرٍ أكبر من الانتشار (عبر الصحافة والإذاعة) ويستجيب على نحو أفضل لتوقعات سكان المدن الحديثة الذين يرون في المسجد مكاناً هامشياً ينتمي إلى ثقافة الماضي.

ومع أن وسائل الإعلام الحديثة ـ، الصحافة، ولكن خصوصاً الوسائل السمعية البصريّة كالإذاعة وآلة التسجيل والسينما والتلفزة.. إلخ، ـ تحتل اليوم في إيران، شأنها في عدد كبير من بلدان العالم الثالث، مكانةً مرموقة وشديدة الأهمية، فإنَّ القبول بها طرحَ مشكلةً فعلية لأسبابٍ فقهية متنوِّعة (لم تكن هذه الوسائل موجودة أيام النبي (!)، غالباً ما استخدمتها النخب المعادية للدين وسيطرت عليها...)[٦٥]؛ والحالُ أنَّ علماء الاجتماع التنمويين أو موظفي نظام الحكم الإيراني السابق قد وجدوا فيها، من جهتهم، وسائل لنشر النزعة المتغرِّبة المتعلمنة، وأسهموا في تعميم انتشارها. أما المثقفون الذين يسعون إجمالاً لكسر حصار سوء الفهم وانقطاع التواصل الذي يفصلهم عن الجماهير فقد رأوا في وسائل الإعلام هذه فوائدَ جمّة حتّى وإن كانت، في أحسن الأحوال، لا توفِّر، بسبب قصورها عن بلوغ جمهور أوسع، إلاّ نسخة موسَّعة للثقافة المترجمة.

ويتم الاحتكاكُ بين فئتي ذوي العلم وبين الجمهور في أماكنٍ مخصوصة أيضاً. ولعلَّ فارق الدلالة بين الأماكن المقدَّسة والأماكن غير المقدَّسة يشكِّلُ ثابتةً مهمّة من ثوابت الثورة الإسلاميّة. ذلك أنّ المسجد ليس فقط مكاناً للصلاة (علاقة مُفارِقة) بل هو أيضاً مكان تَجمُّعٍ مُتكاملٍ يُلقي فيه رجلُ الدين تعاليمه. وهناك مساجد في كافة المدن، وفي كافة أحياء المدينة الواحدة. وتشتمل هندسة المسجد إجمالاً على إيوانٍ مُطلٍّ على باحة تتوسّطها مِيضأة. وثمة حجرات أخرى مقفلة تحمي من البرد والشتاء وتقام فيها الاجتماعات في فصل الشتاء. إنَّ هندسة مجال المسجد مطواعة نسبياً وصمِّمت لتؤدي أغراضاً عديدة؛ إذ تفرشُ الأرضية بحُصُرٍ ونجودٍ، يمكن لهذه أن تُبسَط أو تطوى بحسب الحاجة، فتستخدم لتتمّ عليها شعائر الصلاة (الركعات

التقليدية) أو للجلوس في صفوفٍ بغية سماع الخطبة، أو في شكل دائري، أضيقُ نطاقاً، للإصغاء لتعليم المجتهد. أمّا خارج أوقات التجمُّع للصلاة أو للتعليم، فيبدو المسجد واحةً من الصمتِ والسكينة وسط شوارع مزدحمة وأسواق صاخبة.

على الضدِّ من ذلك، تُجسِّد الجامعة هندسةً حديثة ومعقّدة، وترتبط بالثقافة المُستجلبة أو المستوردة (النسق المترجم)، ولا تكون في متناول الجميع بل بعض المحظيين، ولها قواعد واضحة أو معقَّدة، ولا تُقام إلاّ في أماكن مخصوصة يمكن التحكُّم بالمسالك المفضية إليها. وتشتمل على مجالٍ تمَّ تأهيله لأنواع معينة من الاستخدام، ولا يقبل الارتجال إلاّ في ما ندر. ولا يملك الجمهور، إلاّ في ما ندر، فرصة الدخولِ إليه خارج برامج النشاطات القليلة المقرَّرة له. وقد تكون الجامعة، وتتفوَّق بذلك على المدارس، أدلَّ الأمكنة على الحيّز الذي يُشرِّعُ فيه المرءُ ذكاءَه على العالم، خصوصاً على ميادين العلم والتقدُّم الوافدة من الغرب، لكنَّه أيضاً المكان الأول على حيّزٍ تُفْقَدُ فيه الصلة بالثقافة الشعبية العفوية. قصارى القول، إذا استعدنا الصورة المبسَّطة التي أسلفنا الإشارة إليها، يبدو المسجد والقيمون عليه حيّزاً يُحسن وفادة العامّة من الجمهور (الأمّة، المسلمين ومشكلاتهم الاجتماعية والاقتصادية) في حين تبدو الجامعة حيز استقبال للعالم الخارجي التي تزعم أنها وحدها، في إيران، تعرفه وبإمكانها التعريف به. إنها تتطلّع أيضاً إلى الماوراء، لكنّه ماوراء ماثلٌ حالٌّ، أو حين تنصرف إلى التأمّلات الميتافيزيقية، فإنما يكون ذلك في أفقِ حوار مع الماوراء الجغرافي.

يمكننا أن ندرك إذاً لِمَ اعتمد نظام الحكم الجديد على استخدام المساجد كمراكز لنشر القيم وعناصر اللحمة الاجتماعية الجديدة. وبتحوّلها إلى مراكز إدارية شبه مؤسسية (توزيع البضائع المقنّنة، مراقبة وتأطير السكان) فقدت، جزئياً، طابعها المقدَّس، إلاّ أنّها بقيت أداة فاعلة في تأطير الأمّة. وفي الوقت نفسه أدّى استخدام الأمكنة الدنيوية لإقامة صلاة الجمعة إلى تفعيل بدايات أسلمة لعالمِ كان الغرب، في السابق، قبلته الوحيدة، كما حدث للحرم الجامعي في طهران.

لقد تبيّن إذاً، أنَّ فكر مثقفي الجمهورية الإسلاميّة يُحرِّكه الإيمان الديني الذي لا يختلف عن إيمان رجال الدين من الدعاة. فإحدى النقاط التي يستند إليها دَوَري في اعتراضه على سوروش ـ وهو اعتراض يشترك به دَوَري مع رجال الدين ـ تتمثل في قضيّة «تلوين» المعتقدات. ومع ذلك، يتبنّى دَوَري، إذا صحَّ ما يذهب إليه سوروش، في معرض نقضه لتغريب الإسلام الذي يدعو إليه خصمه، عدداً من المواقف التبسيطية

ذات الطابع الموضوعي التي تشهد على تأثر دَوَري، بلاوعيه على الأرجح، بما يصفه سورروش، طلباً للتبسيط، بـ «الهيغليانية». غير أن دَوَري، على غرار فرديد ومثاله، لا يرجع إلى هيغل بوصفه أستاذاً، بل بوصفه المرجع النقيض في الميدان الفلسفي: فهو لا يتردّد في ذكر الظواهرية الهايدغرية، ويتنكّر للموضوعية الميتافيزيقية، ويستند في وقتٍ معاً، إلى ظواهر الوعي المتعالي والمعارف المغايرة، وهي معارف مفارِقة بحتة، اكتُسبت عبر الوحي أو عبر التجربة الصوفية.

يبدو سورروش هنا أكثر واقعية من خصمه، إذ يعترف بوضوح أنه لجأ إلى قِيَمٍ مؤسَّسةٍ على المعرفة أو العقل. ويذهب عدد من المثقفين الإيرانيين إلى أبعد من ذلك، إذ يستندون في منطقهم إلى الوعي الفطري، والنزعة الإنسانية والعقل الإنساني والتقدّم التقني، وهي كلّها قيم زمنية (دنيوية) لا يعترف التقليد الإكليركي الإسلامي بشرعيتها. والواقع أنَّ الموقف الإكليركي المعلن بالرجوع إلى الشريعة الدينية، والشريعة فقط، يقابلها، في الممارسة العملية، تضمين الخطبة الدعوية بعضَ البراهين والقيم ذات الطابع البشري البحت. ولذا فإنَّ تضافر عوامل مختلفة، كالمنطق السياسي وضرورة الحفاظ على جهاز الدولة بمنطقها الخاص، وفهم الظواهر الاقتصادية أو العالمية التي يجهلها التقليد، يجعل من خطبة الجمعة خطاباً فكريّاً حقيقياً وإن كان مموَّهاً.

خلاصة

إثرقيام الثورة الإسلاميّة، ما عادت الهوّة التي كانت تفصل بين المثقفين الذين «يفكّرون باستنارة» ورجال الدين الذين يفكّرون، على ما كانت عليه من قبل. وهناك أسباب عديدة تفسر مثل هذا التغيُّر: ذلك أن الوظائف الجديدة التي أناطها نظام الحكم الإسلامي برجال الدين تتيح لهم أن يحتلّوا مجدّداً مكانةً مركزيّة في المجتمع، كما تتيح لهم إعادة اكتشاف العالم؛ وإلى ذلك، برز جيل جديد من المثقفين المتحدّرين من أوساط تقليدية ولكنّهم تابعوا تحصيلهم العلمي في مدارس الحداثة وامتلكوا زمام الخطاب الفكري دون أن يتنكّروا للصلة بالثقافة الإسلاميّة؛ الأمر الذي يدفعهم إلى تملّكٍ جديد للعالم.

ما عاد العالم، هو نفسه عالم القرن التاسع عشر الذي طغت عليه أنوار الغرب، بل أصبح عالماً يشهد تراجع الغرب، ويعي فيه الإسلامُ أهميّته، ويظهر العالمُ الثالث، إجمالاً، إلى الوجود. وواقع العالم الثالث ليس جديداً في نظرِ المثقفين الذين تتبعوا، منذ عقودٍ من الزمن، كفاح الشعوب من أجل التحرر من الاستعمار، وحرب فييتنام والقضية الفلسطينية، وصعود حركة اللاانحياز والنضال ضدّ التخلّف... وفي المقابل،

وفي نظر رجال الدين الذين كان عليهم أن يعيدوا تعريف موقع إيران في العالم، بدا اكتشاف نيكاراغوا أو أنغولا، وصراعات المسلمين في لبنان والفليبين وأفغانستان، حدثاً جديداً يتيح لهم أن ينافسوا أولئك الذين ما كانوا، على الرغم من كلِّ شيء، سوى مُختصِّين بشؤون الغرب.

ومن ناحية ثانية، تبدَّدت الهالة الاحتجاجيّة التي كانت تلازم رجال الدين: فقد أدمج العلماءُ الإيرانيون الذين تمتعوا فيما مضى بهامشٍ كبير من الاستقلالية حيال السلطة السياسية، في إطار هذه السلطة، ولو جزئياً، لأنَّ إمام صلاة الجمعة ليس فقط ممثل السلطة، بل إنّه أيضاً مالك زمام السلطة. لقد جرى انقلابٌ في تقويم كان من نتائجه، كما يرى ف. خسروخور، أنَّ علاقة المثقفين بالغرب تفقدُ التوافق المُشين مع نظام عالمي قمعي وتكتسي بعداً إيجابياً من المشاركة في الحداثة التي أصبحت مشتهاة بسبب من تصويرها على أنها «الثمرة المحرّمة». وفي الوقت نفسه أدّى الانغلاق الإيديولوجي وإفراط رجال الدين في اللجوء إلى الثنائيات المتناقضة، مثل مستضعف/ مستكبر وطاهر/ نجس، إلى تجريدهم من السمة النضالية التي تستميل الجمهور، وتحويلها إلى نذيرِ قيمٍ سلبية.

وأخيراً، يمكن القول إن المراحل السابقة للثورة كانت تفرض على رجال الدين والمثقفين أن ينشطوا في أوساط وحلقاتٍ منفصلة، وكان لقاءُ هذين العالمين لا يتمّ إلاّ في مناسبات قليلة، لا بل نادرة. أما الجمهورية الإسلاميّة فقد عمدت إلى تحفيز هذه المواجهات والاستزادة منها، في إطار البنى الجامعية أو البحثية، وفي مختلف وسائل الإعلام حيث يعبّرون عن آرائهم، أو في مراكز القرار في الدولة. إنّ هذا الدَّمْج بين النظام التعليمي للحوزات العلمية والنظام الجامعي الحديث، الذي بشَّرت به «الثورة الثقافية» منذ عام ١٩٨٠، لم يُثمر، غير أنَّ الحدود الفاصلة بين المؤسَّستين ما عادت ثابتة منيعة. فهناك عدد كبير من المجالس واللجان يوفِّر للجامعيين فرصة أن يجاوروا رجال الدين. كما يستطيع الجامعيون، في حال قبولهم بالظروف الجديدة، أن يشاركوا في إلقاء الخطب في المساجد. أما أولاءِ الذين يجدون أنفسهم على خلافٍ تام مع نظام الحكم، فيؤثرون الصمت ويُبدون اهتماماً أكبر من أي وقتٍ مضى بخطاب رجال الدين الذي ينكبّون على تحليل أولياته ويترصَّدون لحظات الوهن فيه. وفي آخر الأمر، لقد أدّى استئثار بعض رجال الدين في تولّي الشؤون العامة، واضطلاعهم خلال الحرب بتنظيم الدفاع الوطني، بالإضافة إلى مهام التمثيل في الخارج، أدَّت هذه المهام الجماعية التي تطلبت أحياناً اللجوء إلى خبراءِ إيرانيين من غير رجال الدين، لا بل،

وأحياناً، من غير المؤمنين، إلى تفعيل معرفة متبادلة أفضل بين فئتي المثقفين وأحياناً إلى تفعيل مقدار أكبر من المنافسة، من دون شك، أي إلى استثارة عداءٍ أكبر.

يترافق التوزيعُ الجديد للأدوار وزوالُ نموذج المثقف الفكري أو المثقف الديني (رجل الدين)، ولو جزئياً، مع صعود فئة جديدة من المفكرين (غير المثقفين في مجالات العلوم الإنسانية أو الدينية)، هم المهندسون. إذ تتيح لهم علومهم التقنية، التي لا تستدعي في حدّ ذاتها قيماً أو تقليداً، بل تستدعي كفاءةً، أن يجمعوا المعرفة الوضعية التي تحوّل العالم إلى الوحي الخارق الذي يخاطب قلب البشر. ويبدو لنا أحياناً خطاب هؤلاء المهندسين، وهو خطاب غير مؤَهَّل فعلياً لا إسلامياً ولا غربياً، على قدرٍ من الهامشية، غير أن نشاطيتهم تفوق نشاطية رجال الدين والمثقفين. فبفضلهم، وعلى الضدّ من كافة التوقعات، استطاعت إيران، بعد عشر سنوات على قيام الثورة أن تتجنّب الإنهيار.

هوامش: «المثقفون والمثقفون الدينيون في جمهورية إيران الإسلاميّة»

(١) أتوجه بالشكر إلى برنار هوركاد للملاحظات التي أمدّني بها خلال تحرير هذه المقالة. لقد نشر القسم الأوّل منها، في صيغة مختلفة بعض الشيء:
«La fonction parénétique du 'alem: la prière du vendredi en Iran depuis la révolution», Die welt des Islams, XXIX (1989); ص ص ٦١ - ٨٢.

(٢) أنظر:
N.R. Keddie: «The Roots of the ulama's Power in Modern Iran», ‹Scholars, Saints, and Sufis..., Berkeley - Los Angeles - Londres, 1972; ص ص ٢١١ - ٢٢٩.
وحول المعنى المقصود هنا بعبارة ڤِبر: «طبقة دينية»، أنظر:
S.A. Arjomand: «The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890, Chicago- Londres, 1984.

(٣) أنظر:
D. Lerner: «The Passing of Traditional society. Modernizing the Middle East», New York, 1958, مثلاً، ص ص ٤٧ - ٦٨.

٤) N.R. Keddie، المرجع المذكور، ص ٢٢٩.

(٥) حول تعاظم سوق الكتاب الديني بين عامي ١٩٥٤ و١٩٧٥، أنظر:
S.A. Arjomand: «Traditionalism in Twentieth - Century Iran», «From Nationalism to Revolutionary Islam», Said A. Arjomand éd., Londres-Basingstoke, 1984; ص ٢١٣ وما يليها.

(٦) المقصود «Parénétique» عبارة يونانية الأصل: par-ainein، وتعني: الموعظة، والحثّ على فعل الخير؛ (أو «الموعظة الحسنة»، كما في اصطلاح الإسلام. المترجم).

(٧) أنظر:
W.J. Ong: «Orality and Literacy. The Technologizing of the World». Londres et New York, 1982.
(صدرت ترجمة هذا الكتاب ضمن سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت؛ وتحمل الرقم ١٨٢، تحت عنوان: «الشفاهية والكتابية» ترجمة د. حسن البنّا عز الدين، ومراجعة د. محمد عصفور، الطبعة الأولى، شباط/ فبراير ١٩٩٤ - المترجم).

(٨) وهؤلاء هم الأكثر تعرّضاً للرقابة، التي هي رقابة جزئية؛ ولكنهم يعانون أيضاً من صعوبةٍ في الانتماء وترسيخ الجذور. وفي الغرب غالباً ما يؤتى على ذكر هؤلاء، في حين يُغفل، في الأغلب، ذكر من تناولهم هذه الدراسة.

(٩) أنظر:
D.S. Margoliouth: «Preaching (Muslim)», Hastings Encyclopedia of Religion and Ethies.

(١٠) المرجع نفسه. في الأصل لم يكن للمنبر سوى ثلاث درجات، وهذا ما يحتذي به المناضلون الحديثون من جماعة «التبليغ». حول التفاصيل بشأن المنبر وطريقة الوقوف عليه. أنظر:
F. Meier: «Der prediger auf der kanzel (menbar)», Studien zur Geschichte und kultur des vorderen Orients. Festsehrift für Bertold Spuler... Sous la direction de H.R. Roemer et A. Noth, Leyde, 1981; ص ص ٢٢٥ - ٢٤٨.

(١١) Margolioth؛ المرجع المذكور و: A.J. Wensiek «Khutba», Encyclopédie de l'Islam، الطبعة الثانية سنرمز إليها من الآن فصاعداً بـ (م.إ٢)؛ حيث يقتطف من: C.H. Becker «Zur Geschichte des islamishen kultus», Isl. III (1912)، ص ٣٦٤ وما يليها.
في الجمهورية الإسلامية يتكيء الخطيب على بندقية رشاشة.

(١٢) S. Prätor: Türkische Freitagspredigten. Studien Zum Islam inder heutigen Türkei, Berlin 1985؛ ص ١٤ وما يليها. وفيه يشير بريتور أن الخطبة الثانية فقدت دلالتها في العالم التركي المعاصر. وسنرى أنَّ العكسَ هو الصحيح في إيران اليوم.

(١٣) أنظر: Johs. Pedersen: «Khatib»; في (م. إ ٢).

(١٤) «كتاب خطب الجمعة» (بالفارسية)، مكتب التوثيق الثقافي للثورة الإسلامية، ١٣٦٤/١٩٨٥، ص ص ٩ و٨١، إلخ..
وعلي كوراني: «صلاة الجمعة؛ مؤتمر إلهي أسبوعي» (بالفارسية)، ١٣٦١/١٩٨٢، ص ٣٧.

(١٥) A.K.S. Lambton: «State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists». Oxford, 1981، ص ٢٤٩.

(١٦) حول تبرير صلاة الجمعة من قبل الفقهاء الشيعة، انظر، بخاصة، ح. مدرّسي طبطبائي، H. Modarressi Tabataba'i: «An introduction to shi'i Law. A Bibliographical study», Londres, Ithaca Press, 1984؛ ص ص ١٤٥ - ١٥٢؛ و: S.A. Arjomand: «The Shadow of God and the hidden Imam»، ص ١٣٤ وما يليها؛ و A. Newmand: «Towards a Reconsideration of the

Isfahan School of Philosophy: Shaykh Baha'i and the role of the Safawid 'Ulama», Studia Iranica, 15, 1986, fax.2، ص ١٩٤، هامش ٩١.

(١٧) M.M.J. Fischer: «Iran. From Religions Dispute to Revolution», Cambridge, (Massachusetts), Londres, 1980؛ ص ١٠٠.

(١٨) أنظر، علي ربّاني خلخالي: «احتفال الحداد بحسب المراتب الدينية العليا في الشيعة» (بالفارسية)، قُم، مكتب الحسين، دون تاريخ، ويشتمل على عددٍ كبير من فتاوى العلماء المعاصرين، ومن بينهم الخميني.

(١٩) أنظر، بهذا الشأن، علي شريعتي: «التشيُّع العلوي، والتشيُّع الصفوي» (بالفارسية)، الأعمال الكاملة، ج ٩، طهران، تشيّع، ١٣٥٩/١٩٨٠.

(٢٠) علي شريعتي: «ما العمل؟» (بالفارسية)، الأعمال الكاملة، ج ٢٠، طهران، ١٣٦٠/١٩٨٢، ص ص ٣٣٣ - ٤٧٢؛ ونجد تلخيصاً تحليلياً لبرنامج شريعتي في: S. Akhavi: «Religion and Politics in contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period», Albany, 1980، ص ص ١٥٦ - ١٥٧ وأيضاً: Y. Richard: «Le rôle du clergé: tendances contradictoires du chiisme iranien contemporain», Arch. Sc. Soc. des Rel., 1983, 55/1 (Janvier-mars)، ص ٢٠ - ٢١.

(٢١) أنظر، Y. Richard: «La fonction parénétique du 'alem..»؛ ص ٧٢ وما يليها.

(٢٢) M.M.J. Fischer: «Iran. From Religions Dispute..»، ص ٩٨
وس. واحد: «قيامه غوهرشاد» (بالفارسية) طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٣٦١/١٩٨٢.

(٢٣) س. واحد: المرجع نفسه، ص ٣٧.

(٢٤) M.M.J. Fischer، المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(٢٥) A.A. Haydari: «Some Aspects of Islam in Modern Iran, With Special Reference to the Work of Sangalaji and Rashed», McGille University, Montréal, 1954، ص ص ٨١ - ١٠٨. وقد فرضت الرقابة على راشد مجدّداً إثر انقلاب آب/أغسطس ١٩٥٣. أنظر: «لماذا لم تبث محاضرات راشد في تلك السنة؟» (بالفارسية) خنداني ها، ج ١٤، عدد ٧٢، ١١ خورداد ١٣٣٣، ص ١٢.

(٢٦) ح. ع. راشد: «محاضرات راشد في إذاعة إيران»، ٦ أجزاء، طبعة جديدة، طهران، فرهاني، دون تاريخ.

(٢٧) Y. Richard: «L'organisation des Feda'iyan-e eslam, mouvement intégriste musulman en Iran (1945 - 1956)»، في كتاب (تحت إشراف O. Carré, P. Dumont «Radicalismes islamiques», Paris, L'Harmattan, 1985, vol. 1;؛ ص ص ٢٣ - ٨٢؛ وص ٥٦ وما يليها.

(٢٨) «مجموعة خطب صلاة الجمعة»، طهران، ١٣٦٤/١٩٨٥. وهناك طبعات أخرى، لمختارات من خطب الطالقاني وهاشمي رفسنجاني.

(٢٩) في عهد الشاه، كانت تقام صلاة جمعة في مسجد الملك في طهران، ولكنّها لم تكن ذات شأن.

(٣٠) محمود طالقاني، أوّل خطبةٍ في الأسبوع الأول، (بالفارسية)، دار مكتبي جمعة...، ج ١، ص ٢.

(٣١) Borthwiek: «The Islamic Sermon as a Channel of Political

communication», Middle East Journal, 21 (1967)، ص ٣٠٥، وج. كيبل: «النبي وفرعون..»، المرجع المذكور، ص ٩٨.

(٣٢) ج. كيبل، نفسه، ص ٨١.

(٣٣) J. Pedersen: «Masjid», Shorter Encyclopedia of Islam.

(٣٤) أنظر مثلاً، علي أكبر هاشمي رفسنجاني، خطبة الأسبوع السادس بعد المئة المخصّصة لعرض الخطوط العريضة للسياسة الإيرانية في الشرق الأوسط (١٣٦٠/٥/٩، تموز/ يوليو ١٩٨١)؛ دار مكتبي جمعة، III، ص ٣٢٣.

(٣٥) علي خامنئي، صلاة ١٠ تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٨٦، «كيهان هوائي» (بالفارسية)، ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦.

(٣٦) قارن خطب الشيخ كشك، في ج. كيبل: «النبي وفرعون»، المرجع المذكور، ص ١٧٢ وما يليها. وانظر أيضاً: G. Kepel: «Les Banlieues de l'Islam», Paris, Seuil, 1987؛ ص ١٠٨ وما يليها.

(٣٧) أنظر الدراسة التحليلية اللافتة، والتي ترقى إلى ما قبل الثورة، حول الخطبة، في ايران لمؤلفها غ. ثايس؛
G. Thiss: «The conceptualization of Social Change Through Métaphor», Journal of Asian and African Studies, 1-2, 1978؛ ص ص ١ - ١٣.

(٣٨) هاشمي رفسنجاني، خطبة الأسبوع الرابع بعد المئة (١٣٦٠/٤/٢٦ - تموز/ يوليو ١٩٨١)، دار مكتبي جمعة، III، ص ٣٠١. قارنها مع مساهمة م. توزي في هذا الكتاب، وما يقوله حول توجهات المؤتمر العالمي للخطباء المسلمين، في مدينة فاس عا م١٩٨٧، وانتقادات الملك الحسن الثاني الذي ألزم خطباء صلاة الجمعة بعدم الالتفات إلى مشكلات الحياة اليومية.

(٣٩) أنظر: «الأنتلجنسيا الجديدة» وتفككها»، مداخلة ف. خسروخور في الطاولة المستديرة: «آفاق الفكر والممارسات الاجتماعية لدى مثقفي العالم الإسلامي» (بالفارسية)، باريس، CERI، حزيران/ يونيو ١٩٨٧، «إن انخراطه في إطار الأنتلجنسيا كان يُسقطه في فراغ مدوّخ، يكتب خسروخور واصفاً حال مثقف إيراني شاب، ويُهمّشه بالكلية، وهو الذي يتحرّق شوقاً للإلتحاق بالجماهير في الصراع الذي تخوضه ضدّ السلطة».

(٤٠) «رَوْشان فِكْر» هي ترجمة حرفية لعبارة عربية فارسية ظلّت تُستخدم إلى العام ١٩٢٠ تقريباً، وهي «مُنوِّر الفكر». حول تعريف «روشان فِكْر». أنظر ج. علي أحمد: «حول الفائدة الاجتماعية وخيانة المثقفين» (بالفارسية)، جزءان، طهران، خارزمي، ١٣٥٧/١٩٧٨، خصوصاً ج ١، ص ص ١٧ - ٨٨.

(٤١) مؤرخ فلسفة وعلوم (أنظر كتابه: «Islam, perspectives et réalités», Paris, Buchet-Chastel, 1975؛ عمل عن كثب مع المستشرق هـ. كوربان، وعيّن أيضاً، عام ١٩٧٨، رئيساً للمكتب الخاص بالإمبراطورة فرح.

(٤٢) أنظر أيضاً مجلة «Dialectiques» (الفرنسية) العدد ٤ - ٥، آذار/ مارس ١٩٧٤؛ عدد خاص حول غرامشي، مقالة ج. تيبودو (J. Thibaudeau) حول «كتابات السجن»، مع شواهد من مقالته: «Gli intellectuali e l'organisazzione della cultura» («المثقفون وتنظيم الثقافة»)، ص ٦٧.
ومن أجل تحليل جديد ونقدي لـ «مثقفين العضويين» أنظر: ناصر پاكدامان: «المثقفون وخصومهم» (بالفارسية)، باريس، ١٣٦٦/١٩٨٧، ص ص ١ - ١٠.

(٤٣) استناداً إلى محاضراته (١٩٨٠ - ١٩٨١) التي ألقاها في أكاديمية الفلسفة الإيرانية.

(٤٤) أنظر د. فرديد: «حوار مع مارتن هايدغر» (بالفارسية)، كيهان، ٣ شهريوار ١٣٥٩/١٩٨٠.

(٤٥) نعثر على الموضوعات نفسها في كتاب:
D. Shayegan: «Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?», Paris, Presses de la Renaissance, 1982; وإن كان الكاتب ينكر أي تأثير لفرديد عليه (ص ١٢٩ وما يليها).

(٤٦) ج. علي أحمد: «غربزَدَجي» (بالفارسية)، طهران، ١٥٣٦/١٩٧٨ (الطبعة الأولى، حذفت منها الرقابة، ١٣٤١/١٩٦٢؛ نقلتها إلى الفرنسية ف. بارّيس - كتبي، في عنوان: «L'occidentalité»، باريس، دار نشر لارماتان L'Harmattan، ١٩٨٨.

(٤٧) في كانون الثاني/ يناير عام ١٩٧٢، يتولّى دَوَري كتابة الأجوبة التي أعطيت شفاهيةً في إطار التحقيق الذي أجرته مجلة «فرهنغ وزنداجي» حول «الثقافة الشرقية» (العدد ٧، ١٣٥٠/١٩٧١؛ ص ص ٣٢ - ٥١).

(٤٨) إسمه الحقيقي فرج الله دبّاغ.

(٤٩) شاعر فارسي توفي في قنيه عام ١٢٧٣؛ مؤسس جماعة «الدراويش»؛ يشتمل كتابه الشهير «المثنوي» نحو ٢٥ ألف مقطع يتألف الواحد منها من بيتين.

(٥٠) شكّلت هذه الموضوعة مادةً لسلسلة من المحاضرات ألقاها في كلية الطب في جامعة طهران، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧.

(٥١) أ. ح. بني صدر: «كيف تجري أيّام رئيس الجمهورية» (بالفارسية)، طهران، ١٣٦٠/١٩٨١، ج VI، ص ١٢٦ وما يليها.

(٥٢) ع، سورروش: «المعرفة والقيمة. دراسة حول الصلات بين العلم والأخلاق» (بالفارسية)، طهران، يران ١٣٥٨/١٩٧٩؛ ٣٤٨ صفحة. وقد أشير في هذا الكتاب أن الفراغ من كتابته كان في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨، أي في بداية الثورة.

(٥٣) د. رضا دَوَري: («العلم والحريّة، حسناً! «الإلتقاطية»، لا!)، (بالفارسية)، كيهان - إي فرهنجي، III، ١، فوردين ١٣٦٥/١٩٨٦)، ص ص ١٢ - ١٤.

(٥٤) ج. كيبل: «النبي وفرعون..»، المرجع المذكور،ص ١٧٧، وص ٢٤٠ من الترجمة العربية المذكورة.

(٥٥) عبد الكريم سورروش: «الغربيون، ما لهم وما عليهم في أعمالهم وأنماط عيشهم» (بالفارسية)، كيهان إي فرهنجي، ٢، أورديهشت ١٣٦٣/١٩٨٤، ص ص ٥ - ١٨.

(٥٦) سورروش، نفسه.

(٥٧) ولا بدّ أن التلميحات الواردة هنا، والتي قد يتنبّه إليها القارىء الأوروبي، حول علاقة هايدغر بالنازيّة، ماثلة في ذهن سورروش.

(٥٨) رضا دَوَري أرديكاني: «مواكِبات وعواقب إنكار الغرب» (بالفارسية) كيهان إي فرهنجي، ٣، خورداد ١٣٦٣/١٩٨٤، ص ص ١٨ - ١٩.

(٥٩) ر. دَوَري، المقالة المذكورة.

(٦٠) سورروش، المقالة المذكورة.

(٦١) سورروش، المقالة المذكورة.

(٦٢) B. Hourcade et Y. Richard في B. Hourcade: «Les nouveaux Rastignac» éd., «Téhéran au-dessous du volcan», Paris, 1987, Autrement، ص ٢٤ وما يليها.

(٦٣) أنظر:
R. Mottahedeh: «The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran», Londres, Chatto and Windus, 1985; ص ص ١٠٦ - ١٠٩.
ومهدي زوَبَتي: «بحث في نهج الدراسات الفقهية» (بالفارسية)، طهران، BTNK، ١٣٥٩، ص ١٦٤ وما يليها.

(٦٤) من مشاهير هؤلاء نذكر مهدي مُحاجج وحسين مدرّسي طباطبائي.. إلخ. الأوّل فيلسوف ويرئسُ في طهران مؤسسة للبحوث متفرّعة عن جامعة ماك جيل في مونتريال؛ طرد من جامعة طهران منذ بدايات الثورة، على الرغم من أنّه أشرف في بداية حياته المهنية على مشروع موسوعة للإسلام بالفارسية كان يدعمه الرئيس خامنئي. أما مدرّسي طباطبائي، الذي كان مقرّباً من الخميني، فقد تابع أبحاثه في العلوم الإسلامية، بعد الثورة، في جامعتي أكسفورد وبرنستاون، ولم ينقطع عن زيارة إيران بانتظام.

(٦٥) أنظر، على سبيل المثال، آية الله شمس الدين نجفي: «ما يقوله التشيُّع في مبادىء الدين ومظاهره»... (بالفارسية)، طهران، ١٣٤٩/١٩٧٠، ص ٢٣٣ وما يليها: «من بين وسائل الفساد التي يضعها المجتمع في تصرُف البشر، لا شكّ في أنّ ذلك الجهاز الضار الذي يُدعى راديو هو أعظمها خطراً..».

الأمير والمثقّف الديني والدولة: معاودة بَنْيَنة المجال الديني في المغرب

محمَّد توزي

هل أدَّت جهود الدولة لـ «عقلنة» التعبير عن الإسلام والتحكم بعملية إعداد علماء الدين، إلى كَبْح دينامية الممارسات الدينية؟ إذا اتخذنا المغرب مثلاً نجد أننا أمام ظاهرة معقَّدة تُظهِر، في وقت معاً، حذر السلطة وقوّة الأخويّات حيال مؤسسة إكليركية تُحسَد من كل حدب وصوب على موقعها المركزي. وتتضافر عوامل كثيرة، ومنها استلحاق علماء الدين بجهاز الدولة، وثبات الانتلجنسيا اليسارية والتحوّل في بُنى الأخويّات الطامحة إلى الاضطلاع، اجتماعياً، بأعباء الحداثة، تتضافر هذه العوامل إذاً لتضع الخطاب الإسلاموي أمام تحدّي العثور على بَيّان إيديولوجي بارز. هل أنَّ الحالة المغربية هي حالة شاذَّة ولانموذجية؟ أم أنها تُظهِر، على نحو أوضح، كلَّ الخصومات والتناقضات القديمة الملازمة للمجتمع المسلم؟

ولكي نحلِّل معاودة بَنْيَنة المجال الديني هذه، يجدر بنا أوَّلاً أن نصف السياسة الدينية التي انتهجتها الدولة منذ عام ١٩٨٤، وأن نمحّص ما ترتَّب عليها من نتائج على مستوى البلد بأسره. وفي مرحلة لاحقة، سوف نتبيَّن، من خلال الممارسة الاجتماعية الفريدة من نوعها لأخوية (لطريقة) البوشيشية، كيف أن المجال الديني لا يُختزل بإعادة تنظيمه «من فوق». وسوف نرى أخيراً، كيف أن استلحاق علماء الدين، بجعلهم من الموظفين لدى الدولة، قد أدّى في المقابل إلى بروز «مثقفين دينيين جدد» ذوي نزعة إسلاموية: وهؤلاء يصوغون فكراً راديكالياً، «الفقه الحركي»، يزعزع الأنماط التقليدية للتعبير عن العلم الديني.

إعادة تنظيم المجال الديني من قبل الدولة

كان العام ١٩٨٤ تاريخاً مفصلياً لمشروع الدولة في أخذ الإسلام على عاتقها.

ومما لا شك فيه أنَّ الملك كان قد فرض نفسه، منذ مطلع السبعينات، بوصفه المنتج الوحيد للقيم الرمزية[١]، غير أنَّ هذا «الاستئثار» بالسلطة الروحية لم يَحُلْ دون تعايش الإسلام الرسمي مع حساسيات دينية أخرى (الكراماتية، الطرق الصوفية أو الأخويات، الوهّابية، والسلفية)؛ وإذا كانت هذه الأخيرة لا تحظى بتشجيع الدولة ودعمها، إلاّ أنَّها كانت تُعامَل بشيء من التساهل، وقد يتم استغلالها إذا ما دعت الحاجة. وكانت مطالبة الملك بمكانة أمير المؤمنين تندرج في سياق تحدّره من سلالة الرسول ومن كونه الزعيم الروحي للأمّة؛ بيد أن تولي الدولة شؤون العبادات لم يتخذ علانيةً صيغة الضرورة الاستراتيجيّة التي يرتبط بها استقرار نظام الحكم. (ففي مطلع الثمانينات كانت وزارة الحَبوس[*] تعاني ضائقةً مزمنة في الموظفين والإمكانيات. وكان ناظر الحبوس في الدار البيضاء، الذي أجريت معه مقابلة، لا يعرف بالضبط كم عدد المساجد التي تقع في نطاق دائرته).

لقد لفَتَت الأحداث التي شهدتها الدار البيضاء والنّاضور ومراكش انتباه السلطة إلى الظاهرة الإسلاموية. وقد تجسّد هذا الانتباه، من جهة أولى، في سياسة أمنية تهدف إلى تطويق الجمعيات الإسلاموية والتحكّم بها. إذ غالباً ما تكون المجلات والصحف ذات الميول الإسلاموية لسان حال ذلك التبرّم من المضايقات التي يتعرّض لها «الملتحون» والفتيات اللواتي يرتدين الحجاب وحتّى الأئمة[٢]؛ كما يجسّد، من جهة ثانية، في سياسة مُضمرة تعمل من خلال الترسيمات الموجَّهة للمراكز المدنية ومن خلال التقسيم الاداري للمدن الكبرى: إذ ينصُّ ظاهر[٣] (ملكي) على تقسيم الدار البيضاء إلى خمسة قطاعات إدارية (أصبحت ستة على أثر أحداث ١٩٨٤).

علاوةً على ذلك، لقد شهدت المملكة ولادة سياسة دينية حقيقيَّة سلكت ثلاثة اتجاهات: الإشراف على المساجد ومأسسة جسم «إكليركي» والتحكّم بشبكاتِ إعدادِ وتأهيل رجال الدين.

الإشراف على المساجد

كانت مبادرة الدولة تهدف إلى تحقيق غايتين: الحدُّ من تكاثر أماكن العبادة وإضعاف «الدعاة المستقلّين».

فالمسجدُ ليس مجرَّد «مبنى» يجب أن تتوافر له الادارة الحسنة وأعمال الترميم

(*) الأوقاف (المترجم).

والتصليحات شأنه في ذلك شأن كافة الأملاك العامة؛ ولا يكفي أن يكون مملوكاً لأحد لكي يكون لمالكه الحقّ في الإشراف على استخدامه (وينطبق هذا الأمر على المقاولين الأفراد وعلى الدولة، في وقت معاً). المسجد قبل أيّ شيء هو حُزم، مهدُ الحقيقة، ومنبر الخطاب الذي يزعمُ أنه إلهيّ المصدر. وما سَبَق يُعين على بيانِ المكانة التي يحتلّها في حياة مدينة، والرهانُ الذي ينعقد على هذه المكانة[٤].

وبدءاً من أواسط العِقدِ الأخير، حاولت الدولة بوسائل ملتوية أن تتحكّم باستخدام هذه الأماكن وبنسبة تكاثرها. وكانت هذه التدخلات تتمُ إمّا عبر التقسيمات الادارية الموجّهة وإقامة حدود صارمة بين المناطق داخل المدينة، وإمّا عبر إخضاع عمليات بناء أماكن العبادة لموافقة مسبقة من قبل وزارة الحبوس التي يعود إليها وحدها أمر البتّ في صلاحية هذا المشروع[٥]. غير أنَّ هذه القرارات الخجولة لم تلبث أن استبدلت، منذ عام ١٩٨٤، بإجراءات أخرى، وذلك عند صدور ظاهر (ملكي) ينصُّ، على نحو تعسُّفي، على تنظيم بناء المساجد واستخدامها. فقد أصبحت رخصة البناء «تُعطى من قبل رؤساء المناطق الادارية أو الأرياف، بعد استشارة المصالح المعنية في وزارة الحبوس والشؤون الإسلامية، ووزارة الاسكان وتنظيم المساحات الوطنية» (مادة ٢)[*]. وبالاضافة إلى هذا الشرط الذي يترك للإدارة مطلق الحريّة في تقديم المشروع ومدى صلاحيته، يتوجب على المتعهّد أن يلتزم «وقبل الانتهاء من أعمال البناء، بانشاء أو تملك مبان يجعلها من الحبوس العائدة لمكان العبادة والتي يعود ريعها لصيانة هذا الأخير وضمان أجور مدبّري المسجد الذين سيلحقون به» (المادة ٣) .

وقد عُني هذا الظاهر نفسه بادارة أماكن العبادة. إذ يوضح المشترعُ أن «ادارة هذه الأماكن وتسيير العمل فيها إنما يُناط بوزارة الحبوس والشؤون الإسلامية (...). إذ يتمّ تعيين الخطباء والأئمة من قبل وزارة الحبوس، بعد الاستماع إلى رأي عمدة القطاع أو المقاطعة ومشاورة المجلس المحلّي للعلماءِ المعنيين» (المادة ٧)[*]. وعمدت السلطة، وكأنَّ هذه الاجراءات التنظيمية غير كافية، إلى تعزيز وزارة الداخلية بموظفين (كوادر) متعدّدي الكفاءات (نحو خمسين موظفاً من رؤساء الأقسام) تلقوا تدريباً موازياً في إطار وزارة الداخلية وفي معاهد الفقه. وُضع هؤلاء الأخصائيون في المسائل الدينية في تصرُّف حكّام القطاعات والمقاطعات. وهم يتولّون الإشراف على مصلحة

(*) ينبغي أن نشير إلى أن العلامة (*)، حيثما تَرِد في هذا الكتاب دون أن تحيلَ إلى شرح في أسفلِ الصفحة، إنّما تعني ان الاقتباس ترجمة لترجمة توخت الدقة قدر المستطاع لتعذر الحصول على النص العربي الأصلي. (المترجم)

حكومية تتابع عن كثب نشاطات مختلف الجمعيات الإسلامية وحركة التنقلات في المِلاكِ الديني. وعلاوة على ذلك، اتخذ قرار بتعميم إقفال أماكن العبادة خارج أوقات الصلاة، وبالتضييق، عبر حملات التثبت من هوية الرواد، على إقامة السهرات الدينية بمبادرة من بعض الجمعيات، خصوصاً «جماعة التبليغ والدعوة»: إذ على من يرغب قضاء الليلِ في المسجد أن يُسلِّم أوراقه الثبوتيّة للقوة الأمنية.

الخطبة

بين ١٩٧٩ و١٩٨٤، شهد مجال الخطبة تجدُّداً ملحوظاً فأصبح الوسيلة الأبرز والأكثر فعالية للدعوة الإسلاموية[٦]. وقد تفرّع النموذج «الكشكوي» إلى نماذج لم تلبث أن سادت مساجد الدار البيضاء وطنجة والناضور والرباط[٧].

في البداية كان ردّ فعل الدولة عملياً: فقد اتخذ قرار بحظر نشاط مَن يمكن أن نسميهم بـ «الدعاة المستقلّين»[٨]. ومِنْ ثمَّ أصبح ردّ الفعل إيديولوجياً وذلك عبر تعميم خطبة نموذجية يكتفي الخطباء بتلاوة نصّها. وغالباً ما يتعلّق مضمون الخطبة بذكرى أحداث ذات طابع وطني؛ فقد كان مضمون الخطبة يوم الجمعة ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨، على سبيل المثال، الاحتفال بذكرى المسيرة الخضراء؛ وعند اقتراب شهر آذار/ مارس يصبح الموضوع المفضل ذكر العرش ونضاله في سبيل الاستقلال، إلخ. وفي مناسبات أخرى، قد يُطلب من الداعية أو الخطيب أن يشارك في حملات دعائية أهلية، كحملة التطعيم في عامي ١٩٨٧ و١٩٨٨، أو البحث الميداني حول الاستهلاك (١٩٨٦).

تشيرُ الملاحظة العمليّة لمجال الخطبة في الدار البيضاء خلال العامين المنصرمين[*]، إلى أنَّ هذه التدابير لم تكن نجاحاً تامّاً. والواقع أنَّ الدولة وقعت في مأزق تدابيرها؛ وبصرف النظر عمّا تفقده بتحييدها علماء الدين البارزين ووقفهم عن العمل، من وسيلة فاعلة للإرشاد والتوجيه، فهي قد دفعت ببعض المثقفين الدينيين (رجال الدين) للانتقال إلى العمل السرّي أو لتبني أشكال أخرى من النضال. ذلك أن المشكلة التي واجهت السلطة تتمثَّل في رغبتها في أن تتمكن من السيطرة على هذا النمط من التعبير دون أن تقلّل من اعتباره. ومثل هذا الواقع لا يقتصر على المغرب. فقد أظهر المؤتمر العالمي لخطباء صلاة الجمعة الذي عقد في فاس بين ٢٣ و٢٧ آذار/ مارس ١٩٨٧، حجم المأزق الذي يجبه الدول الإسلامية مهما اختلفت توجهاتها

(*) الأرجح أن هذه الدراسة كتبت عام ١٩٨٨. (المترجم)

الإيديولوجّية: كيف السبيل إلى استخدام المنبر[٩] وتجنُّب الانزلاقات السياسية في وقت معاً؟ ويبدو مثل هذا الحلّ من الدقّة بحيث يَصعُبُ أن يقتصر على مجرَّد «تطهير» للمِلاكِ الديني. والواقع أن الخطبة ترتبط بمفهوم مثالي للمدينة الإسلامية «الإجماعيّة». ومن هنا المفارقة بين دور الإجماع الذي ينبغي أن يلعبه العَالِم في مجرى القضايا العامّة وصعوبة تحديد الأشكال العملية لمثل هذا التدخّل. هذا فضلاً عن أنَّه لا يوجد أي حدٍّ فاصل قد يُعين على تمييز «العَالِم الأصولي» عن «العَالِم التابع للسلطة». إذ يبدو أنَّ ثمة تضامناً، أو تكافل أفراد السِّلْك الواحد، يجمعهم حول خطاب واحد، نظريّ بمقدار ما هو سديميّ، هو خطاب النهي عن المُنْكَر.

إنَّ المجابهة بين هاتين الدعوتين، الإكليركية والدولتية، تتبدَّى من خلال توصيات المؤتمر العالمي الذي عُقد في فاس والتعليقات التي صدرت بشأنها عن الملك، بعد يومين من ختام المؤتمر.

لقد أوصى خطباء الجمعة بما يلي:

- تحويل المسجد إلى مدرسة شعبية تؤدي رسالة التوجيه والتربية على كافة المستويات.

- تطوير الخطبة، شكلاً ومضموناً، لكي تستجيب لمتطلبات العصر وتُعنى بالقضايا التي تجبه المسلمين في حياتهم اليوميّة.

- مَحوَرة الخطبة حول موضوعات حيّة، ولكنْ دون أن تثير الخلافات والنزاعات. لا سيّما وأنّ الغاية منها هي الحفاظ على الوحدة الروحية والثقافية للمسلمين[١٠].

على الرغم من الطابع المعتدل الذي يغلب عليها، لقد أثارت هذه التوصيّات بعض التعليقات المتحفّظة من قبل رئيس الدولة الذي لم يتردَّد في تذكير العلماء بواجبهم الذي يقضي بالابتعاد عن الشأن السياسي[١١]:

> إذا كان الخطيب يرغب في تجاوز التنبيهات التقليدية التي تطاول أحكام الحياة وقواعدها، لكي يتناول في خطبته قضايا المجتمع العديدة - وأوضح هنا أنني أتكلم على المغرب، إذ لا نية لي في التدخل في شؤون البلدان الأخرى - فحريّ به أن يتحلّى بالموضوعية وأن يجتنب أي سياسة مغرضة. فالواقع أن الخطيب يُخاطب، من أعلى منبره، جمهوراً من المصلّين لا يملك اعتراضاً عليه (...). لكي يكون أهلاً للهالة التي أناطها به المشترع الإسلامي، يتوجب عليه أن يتخلى عن أي حسٍّ محازب، أو قبلي أو

> مُغرض. وقد لوحظ أن مثل هذه الأدبيّات لم تراعَ مراراً في مساجدنا (...). الخطباء مدعوون إذاً لأداء دور يدعو إلى الاعتدال ولاجتناب أي كلام قد يجعلهم ـ إذا شاع وتردّد ـ مسؤولين ـ على نحو ما ـ وإن بشكل غير مباشر، عن القلاقل التي تهدِّد الاستقرار العام[١٢].

وقد تمَّ إيقاف عدد من الخطباء الواحد تلو الآخر عن أداء عملهم، مثل زمزمي وبلقاوي وزوحل. وكان آخر من أُعفي من مهامه خطيب معتدل جدّاً، هو خطيب مسجد النور، معقل جماعة التبليغ والدعوة. كما شهد شهر آذار/ مارس ١٩٨٨ إعفاء ما لا يقلّ عن ثمانية أئمة في مختلف مساجد الدار البيضاء[١٣].

مَأْسَسَةُ «إكليروس»

لقد اكتفت السلطة، طوال خمسة وعشرين عاماً، بالتعاطي مع طائفةٍ لعلماءِ الدين كان الشكل التنظيمي الوحيد الذي يؤطِّرها ما أطلق عليه اسم «رابطة علماء المغرب» وقد كانت الغاية من قيام هذا التجمُّع السلكي الذي أُقرت قوانينه الداخلية واعتمدت منذ عام ١٩٦١ من قبل ثلاثمئة عالم، الدفاع عن الحقوق المعنوية والمادية للمنتسبين إليه، بالإضافة إلى السعي في تحويله إلى هيئة نظامية. وكانت الرابطة تُنظّم مؤتمراً سنوياً (أو مرّةً كل سنتين) تـذكّر من خلاله السلطة بوجود العلماء عبر توصيات غالباً ما تخضعها الصحف لرقابة متشدِّدة (باستثناء، صحيفة «الميثاق»، لسان حال الرابطة). ومن بين هذه التوصيات تتردَّد بانتظام الدعوة إلى تطبيق الشريعة أو التشدُّد في تحريم تجارة الخمور.

نحو أواخر السبعينات، وجدت السلطة نفسها أمام ضرورات متناقضة. فمن جهة، كان التحدّي الإسلاموي يفرض عليها صوغ إجابات موثوقة على الصعيد الديني، لا بل دعم المزايدات الإيديولوجية بأن تجعل نفسها رائدة الإسلام «المتشدِّد». الأمر الذي يرغمها على مساندةِ الفاعلين الوحيدين القادرين على الاضطلاع بهذا الدور وتحميلهم مسؤولياتهم.

ومن جهة أخرى، كان هؤلاء العلماء أنفسهم يمثلون، بصفتهم هذه، المنشّطين المحتملين لحركة احتجاج دينية، والمستفيدين، بديهةً، من عملية «إلغاء العلمنة» في الدولة، خصوصاً وأن الشعارات والذرائع الإسلاموية ليست غريبة عنهم. وهكذا سيؤدي الكبْسُ في موقع العالم إلى جعله حليفاً مُربكاً يثير الخشيةَ والحَذَر[١٤]. غير أنَّ الضرورات السياسيّة أرغمت السلطة على الشروع، من جهة، في مَأْسَسَة وظيفة العالِم

عبر تحويلها إلى كفاية لا تُجازُ إلاّ وفق قواعد صارمة ومحدودة، ومن جهة أخرى، في بنينةِ التحدّي الإسلاموي.

وقد تمثَّلت عملية مأسَسَة «إكليروس» في خَلْقِ بنية هرميّة تضمّ كافة علماء الدين. فقد قسّمت البلادَ إلى عدد من الأقاليم الادارية يتولى شؤون كل واحدة منها مجلس إقليمي يعيّن رئيسه بموجب ظاهر ملكي. وهناك اليوم أربعة عشر مجلساً إقليمياً، وقد تمّ إنشاء تسعة منها بعد عام ١٩٨١. وثمة مجلس أعلى يرئسه الملك يتوج هذه البنية الهرمية؛ ويتألف من رؤساء المجالس الإقليمية ويعقد دورتين عاديتين كلّ عام برئاسة الملك. وتشهد كثرة الخُطَب الملكية التي هيّأت وقدّمت وحلّلت الظاهر الذي أقيمت بموجبه المجالس، والأهمية التي أُسبغت على التواريخ الرمزية التي اختيرت لهذا الشأن، تشهد إذاً، وأكثر من النصّ نفسه (ذلك أن الخطاب الملكي يكتسب على الأقل قيمة موازية للنص نفسه)، على الطابع الخطير والدقيق للتدابير المتّخذة[١٥]. ولكنها تعبّر أيضاً عن ارتباكِ الملك بسبب لجوئه إلى سلاح ذي حدَّين: وفي استباقه لأيّ قراءة تأويلية مفرطة[١٦] للنصّ، لم يتوانَ عن الإدلاء بتفسيره الشخصي للدور الذي يريد أن يلعبه رجال الدين.

حتى أنّه ذهب، بعد مرور سنة على قيام المجالس، إلى استخدام الوعيد، دونما مواربة تقريباً، لردع رجال الدين عن الاندفاع وراء إغراء السياسة. فقال ما معناه:

> (...) يجب أن ننتقل إلى مرحلة التنفيذ، ولكنْ إيّاكم وإيّاكم الانحراف تحت وطأة العوامل الظرفية والأهواء؛ إن دروس الصلاة المسائية ليست دروس تنبيه (للملك)، بل دعوة لجعلِ الدين محبَّباً إلى القلوب.
>
> ليست دروساً في السياسة: وعندما نقول سياسة، نقصد السياسة اليومية، لا سياسة التخطيط والتنمية ولا سياسة التحرير والحريّة: حرية الفكر البنّاء. نقصد السياسة الظرفية. إيّاكم والتدخل في ما لا يعنيكم، إذا ما ازداد سعر البنزين أو السجائر.
>
> نحن لا نريد وضع النقاط على الحروف، ورجاؤنا أن تكون نفوس العلماء الحاضرين وغير الحاضرين، نقيةً ونظيفة وأن يكون كلامهم كذلك أيضاً؛ ليكن كلام [رجال] علم لا يسعون لجعل المسجد منبراً (...).
>
> وإذا لا قدّر الله حصل ذلك، فواجبنا أن نصون الدين من كل إساءة حتّى ولو جاءت الإساءة من العلماء. وهذا لا أتوجّه به إلى الحاضرين، بل أقوله ـ

وأنتم توافقونني بلا ريب ـ لأولئك الذين سيخلفونكم من بين العلماء والطلبة والتلاميذ. نحن واثقون من أن كافة الفرقاء قد أدركوا معنى طريقهم وواجبهم وغايتهم. إيّاكم، إيّاكم والانحراف وراء تيّارات الهوى والظرفية (...) فالتحذير هو واجب الأب، والملك وأمير المؤمنين. ونحن واثقون من أن مجالس العلماء القائمة في أرجاء مملكتنا ستعرف جيّداً كيف تسهر على حسن تدبير شؤون أعضائها، ليس فقط على مستوى حياتهم الخاصّة ولكنْ أيضاً مستوى صِلاتهم وعلاقاتهم بالجار وبائع الخضار ومالك البيت، لكي يطردوا من قلوبهم، أقصد في سلوكهم اليومي[(١٧)(*)].

التحكُّم بالأطر التي يتمّ فيها إعداد رجال الدين

إنَّ مبادرة الدولة إلى أخذ مسألة الإعداد الديني على عاتقها ليس ظاهرةً جديدة، لا بل إنَّ مثل هذا الأمر كان يُعدُّ في طليعة اهتمامات سلطات الحماية (Protectorat) التي أَبْدَت اهتماماً مبكراً بمصير جامع القرويين[(١٨)(*)]. وإذا كانت الاصلاحات التي أُعدَّت بموجب ظاهر صدر عام ١٩٣١ حول مشروع لإصلاح نهج الدروس في تلك المدرسة التقليدية، لم تُثمر إلاَّ جزئياً، فهي، على الرغم من ذلك، قد بلورت التوجهات العامة التي كانت تهدف إلى إزالة الطابع الشخصي عن عملية نَقْلِ العلم واستبدالها بإجازة رسمية من الدولة (العَالِميّة). وبعد نيل الاستقلال أسفرت عملية إلحاق هذا الإعداد لوظائف الدولة تحت ذريعة «عقلنته»، عن زعزعة لهذا النظام التقليدي، حتى قبل أن يولد مشروع التحكّم به، كما أسفرت عن مزيد من تبعيةِ رجال الدين.

والحقيقة أن الإعداد غير الدولتي (غير الرسمي) كان يتمُّ في إطار تربوي من المُصاحبة وينتهي «أكاديمياً» بـ الإجازة. وهذا تقليدٌ يُعبِّرُ عن عملية نقل مكثفة وذات طابع شخصي للعلم؛ إذ يجد رجل الدين انه يمتلك، بصفته الشخصية، تقليداً من العلم يستندُ إلى سلسلة من المرجعيات ترقى إلى أصولِ الإسلام. وبرهانُ وجود هذا التقليدَ يكتسب في وقت معاً، طابعاً رمزياً وطابعاً مادياً (فالوثيقة التي يكتبها الشيخ تجعل للمريد صلةَ نَسَب بأسلاف الأوَّل الروحيين). ومن خلال إعداده يُحيِّنُ (أو يفعِّل) رجل الدين مشروع مجتمع مُتعيِّن تاريخياً. ذلك أن الإجازة ليست مجرَّد شهادة تُمنح على أثر النجاح في امتحان للمعارف، بل هي إذنٌ يُتيحُ الانتماء إلى طائفة متكافلة تاريخياً؛ وتعني التزاماً مرتبطاً بمكانة وتنيط بحاملها واجب التدخّل في شؤون الجماعة.

(*) وأقدم جامعة إسلامية (المترجم).

لقد أتاح هذا الانتقال من إعداد ذي طابع شخصي يفترضُ تكافلَ طائفة العلماء ونوعاً من المسؤولية الجمعانية، إلى نَقْل مُغْفَل لعلمٍ مُعَقَّم، لقد أتاح إذاً للدولة أن تتحكَّم بمضمون هذا الإعداد وأن تكون المُستخدِمَ الوحيد لرجال الدين. هذا وقد عَمِلَت الحكومة (وكانت استقلالية آنذاك)، منذ مطلع هذا العقد، على زيادة ملموسة في عديد الطلاب الذين يدرسون الفقه؛ وفي الوقت نفسه حاولت الحدّ من استئثار علماء القرويين بهذا المجال، وذلك عبر تفريع أطر الإعداد ومدارسه. وأصبحت هذه الأطر ثلاثة، تشرف عليها الادارات الرسمية المختلفة.

العَالِمية

تُفضي هذه الأُطر المتفرّعة إلى منح لقب عالِم يتمتَّع بكفاءة دينية عامّة لا يشوبها في المبدأ أيّ حدٍّ إلاّ تلك الحدود التي يفرضها المذهب المالكي أو التحالفات السياسيّة «التي تقامُ بحريّة مطلقة». ويتمّ الإعداد والتأهيل في إطار وزارة التربية الوطنية (إدارة «التعليم الأصلي»). وغالباً ما يؤخذ العالِم العتيد على عاتق المؤسسة ما أن يُتِمَّ حفظ القرآن. والحقيقة أن أقليّة من التلاميذ تصل، من طريق المباراة، إلى «المرحلة الابتدائية الأصلية» التي تستغرق ثلاث سنوات[١٩].

وما أن يتمّ قبوله ينتسب التلميذ إلى مدرسة تشبه مدارس التعليم العام، ولا تختلف عنها إلاّ في اتباعها نظاماً دراسياً داخلياً، بالإضافة إلى غلبة العلوم الفقهية في مواد التدريس. وتمنح هذه المدارس شهادة البكالوريا الأصلية التي تفتح أمام الطالب أبواب جامعة القرويين. وإذ أصبحت مستقلّةً منذ اعتراض العلماء بشدَّة على مشروع إلحاقها بجامعة محمد الخامس، تشتمل جامعة القرويين، منذ ذلك الحين، على خمسة معاهد وكليّات[٢٠]. وتخرّج سنوياً نحو ٥٠٠ رجل من مراتب وسطى وعليا، يشغلون وظائف قضائية (شرعية) أو يعملون في التدريس[٢١].

والواقع أنَّ دار الحديث الحسنية تعتبر المعهد الوحيد الذي يوفِّر لخريجيه (نحو مئة كل عام) وظائف في موقع المسؤولية. الأمر الذي يُفسّر، على نحو ما، ابتعادهم عن العلماء التقليديين، وذلك عبر إنشاء رابطة خاصة بهم، أصبحت الآن المنافس الجدّي لرابطة علماء المغرب.

تقنيو شؤون العبادات

أمّا هذه الفروع التي تشرف عليها وزارة الشؤون الدينية، فتعتبر أقلّ أهميةً من سابقاتها، لأنها توفر لخرّيجيها وظائف طرفية وهامشية في نظام تراتب رجال الدين:

مؤذنون، أئمة مساجد صغيرة، وخطباء جوّالون، إلخ. وقد لحظ ظاهر، عام ١٩٧٦، وفي إطار إعادة تنظيم ملاك الوزارة، إنشاء مصلحة للإعداد[٢٢]. وقد عبَّر هذا الإهتمام الجديد عن تبدُّلٍ عميق في ذهنية الإدارة التي أقرَّت، للمرَّة الأولى، بضرورة إعداد مختصّين في شؤون العبادات. وقد أنشأت الوزارة إلى اليوم أربعين مركزاً للتعليم الديني وواحداً وعشرين كُتّاباً، ومعهداً لعلوم التقويم القمري وتعيين مواقيت الصلاة. ولا تمثِّل الوظائف التي يوفِّرها هذا الإعداد وظائف يُعتدُّ بها مهنياً لأن مهنة مدبِّر العبادات، تاريخياً، لطالما كانت ملحقةً بمهنة رئيسية، ولا توفِّر بالتالي، إلاّ قدراً ضئيلاً من الدخل.

المؤدلجون

منذ عام ١٩٧٩ خضعت كليّات الآداب (وهي يساريّة المنحى تقليدياً) إلى صيغة جديدة من «المركزة» التدريجيّة عبر تقليص الوحدات الجامعية الطرفيّة التي لا تشتمل، إلاّ في فاس والرباط، على أقسام للفلسفة، فقد استبدلت هذه الأخيرة بأقسام للدراسات الإسلامية. وسوف يتّسع ميدان هذه الأقسام، في غضون بضع سنوات ويجاوز كافة الاختصاصات الأخرى (إذ يبلغ معدَّل عديد الطلاب في كلِّ كلية نحو ألفي طالب). ولن تجد إلاّ نسبة ضئيلة من خريجي هذه الأقسام فرصاً للعمل في مجال التعليم، بينما تنضم الغالبية العظمى منها إلى أعداد حملة الشهادات العاطلين عن العمل.

وتبدو صورة هؤلاء المثقفين الدينيين الجُدُد على شيء من الكبْس: إنهم ليسوا علماء بالمعنى التقني للعبارة، غير أنَّ حساسيّتهم الدينية المفرطة تجعلهم يعتقدون أنهم حماة الدين الأكثر كفايةً وقدرةً على التصدّي «لغزوات الثقافة الغربيّة»[٢٣]. ونعثر على أعداد كبيرة منهم في إطار الطريقة البوشيشيّة ومختلف التجمعات الإسلامية. ومما لا شك فيه أن وفادتهم بأعداد كبيرة قد سرَّعت سيرورة التحوّل التي يشهدها المجال الديني (أنظر أدناه).

* * *

لقد أسفَرت معاودة تنظيم المجال الديني التي قامت بها الدولة المغربية، على هذا النحو، عن نتائج غير متجانسة: فإذا كانت الإجراءات المطبَّقة قد نالت بفعالية من طائفةِ علماء الدين، فإنَّ تزايد أعداد حملة الشهادات من العاطلين عن العمل والذين اكتسبوا العدَّة اللازمة للعب دور «المؤدلجين» الإسلاميين، قد يُسفِرُ عمّا يناقض وجهة «العقلنة» المرجوّة من قبل السلطة. ذلك أنَّ هؤلاء سيجدون في انبعاث الطُرُق الدينية (الأخويات) والحركات الإسلاموية نطاقاً مستقلاً يتّسعُ لنشاطيّتهم المتفاقمة.

تجدُّد مجال الأخويات والطرق الصوفية: البوشيشية.

إنَّ استدعاء الميراث الصوفي في أواخر الثمانينات قد يبدو أمراً منطوياً على مغالطة تاريخية: فقد سارع أكثر من مؤلِّف لدفنِ نمط التنظيم الأخوي، إثر الغلبة، النسبية، للتيّار السلفي. كما يبدو شائعاً، من جهة أخرى، الاعتقاد بأن الطريقة الصوفية المعاصرة تفترض مساراً فكرياً منعزلاً بالإجمال (بوساطة التحوّل إلى الدين «من فوق» وعبر قراءات فلسفية خاصّة: كتجليات الحلاّج وابن عربي وابن حزم...) وأن تقليد الممارسة المُريديّة (نسبةً إلى «مُريد») قد أصبحت في ذمّةِ التاريخ.

بيد أن تجدّد الطُرُقيّة (نسبة إلى «الطريقة»، الطريقة الصوفية) يبدو واقعاً ملموساً في المشهد الديني المغربي. ذلك أنَّ نسق الأخويّة يَمْثُل في الحقيقة على أنه أحد النطاقات المبنينة النادرة التي تفلح في التفلُّتِ من سلطان الدولة المباشر. فهي توفِّر إطارَ إعداد لم يلبث أن أصبح مزدوجاً، إثر إلحاق معاقل انتاج رجال الدين بالدولة؛ وذلك عبر اقتراحها نهجين في التدريس؛ النهج الأوَل، وهو نهج المُريديّة ويندرج في إطار البنية الطُرُقية التقليدية؛ والثاني، نهج أكاديمي، يُهيىء المريدين للاضطلاع بدور المثقف الديني البديل الذي يضمن الكفاية الذاتية في مجال الإعداد الفقهي.

نطاق التأثير

على الضدّ من الأخوّيات التقليديّة، تنجح البوشيشيّة في ضمان تعايش مريدين من النخبة المؤلَّفة من مثقفين على مستوى رفيع (أساتذة جامعيين، مهندسين، موظفي مصارف، وكبار الموظفين في الدولة) ومن ذوي الأصول المتواضعة، والأميين في معظم الأحيان. إنها طريقة نشأت من تطوير للوِرد (أدعية طقوسية، ومجموعة صلوات تتميّز كل طريقة عن الأخرى بعددها وبوتائر أدائها) الذي ورثته عن الطريقة القادريّة في وهران. ويقول سيدي حمزه، شيخ الطريقة الحالي، إن الطريقة تنتسبُ إلى أسرة البوشيشي المتحدِّرة من مَدَق، قرب مدينة بِركان، منذ ثلاثة قرون من الزمن. وكان مختار بوشيشي، أحد أبرز أقطاب الصوفية في القرن العشرين، قد لعب دوراً حاسماً في انعتاق هذه الطريقة من الطريقة القادرية.

بين ١٩٥٧ و١٩٦٧، بقيت البوشيشية من دون شيخ رسمي؛ ولم يتَّخذ العبَّاس، إبن سيدي المختار، لنفسه اللقب الأعظم إلاّ في عام ١٩٦٠، وأصبح مؤهَّلاً لإرشاد المريدين. فقد أدخل تعديلات على الوِرد ونَظَمَ عدداً من القصائد الدينية التي يستظهرها المريدون ويردّدونها إنشاداً في حلقاتهم الليليّة. أمّا شيخ الطريقة الحالي فهو

سيدي حمزه، الذي يُشرفُ على الأخوية منذ عشرين عاماً؛ وقد أدخلَ عليها وجهةً جديدة تتمحور حول استقطاب أكبر أعدادٍ ممكنة من المريدين. وهو يرى أن البوشيشية قد تحوّلت من طريقة نخبوية ذات دعوة تبارُكية إلى طريقة جماهيرية تُعنى بمشكلات التربية (تربوية)(٢٤).

التنظيم

يبلغ عديدُ مريدي الطريقة حالياً، بحسب تقديرات أحد مُرشديها، نحو مئة ألف مريد. ولكن من الصعوبة بمكان التحقُّق من صحة هذه التقديرات. حتَّى في مدينة الدار البيضاء حيث أجرينا أبحاثنا الميدانية، لا أستطيع إلاّ أن أقترح رقماً تقريبياً يجاور السبعة آلاف مريد، هو حصيلة تخمينات تستند إلى البنى المعروفة للطريقة والتي يمكن التثبت منها.

تتفرَّع البوشيشية إلى خمس زوايا(٢٥) محليّة في الدار البيضاء، وهي تقوم في أكثر الأحياءِ اكتظاظاً من المدينة. وعلاوةً على ذلك ثمة منازل خاصة عديدة توضعُ، استمراراً، في تصرُّف المريدين. إنها في الوقت نفسه زوايا وأماكن للسكن؛ ويوجد منها نحو عشرة منازل في الدار البيضاء (حيّ الحَسَني، درب غَلّف، معارف، ودرب سلطان). هذا ويعمد بعض أتباع الطريقة الذين يتعذّر عليهم ارتياد الزوايا للمشاركة في الاجتماعات بانتظام، إلى تشكيل نوعٍ من الخلايا على قاعدة الانتماء إلى الحيّ أو الفئة العمرية أو مكان العمل.

الوحدة الأساسية في الطريقة تُسمّى الجماعة ويتراوح عديدها بين خمسة وسبعين ومئةِ شخص. وكلٌ زاوية، بحسب عدد المريدين فيها، تتألّف من جماعتين إلى خمس جماعات. ولقد أُتيح لنا، خلال سهرة أقيمت لمناسبة زيارة شيخ الطريقة (١٩٨٧)، أن نقدِّر حجم انتشار هذه الطريقة. إذ ضمَّ الحشد الذي كرِّس فقط للمنطقة الجنوبية من المملكة (ولم تكن الدار البيضاء من ضمنها) أكثر من ٨٠٠ مريد يمثلون عدداً من مدن وبلدات الجنوب (تزنيت، مراكش، صافي، برّيشيد، بوجاد، سطاط، ودزِم...).

طُرُق المعرفة

تمارسُ طريقة مَدَق نوعين من النشاطات: أحدهما تقليدي يُعبَّر عنه في إطار الطرقيّة الكلاسيكية؛ والآخر، أكثر حداثة، هو أقرب إلى العمل الجَمْعي، حيثُ يُسهم النشاط الكاريزمي (اللدني) في إحياء مشروع لإعادة اللحمة إلى المحيط الاجتماعي السياسي. وذلك عبر إعداد مثقفٍ ديني من نوعٍ جديد.

المُسارَّة الصوفية التقليديّة

تندرج البوشيشية، على غرار كافة الطرق الصوفيّة التي تستلهم تقاليد الطريقة الشاذلية أو القادرية، في سياقِ المقاربة الباطنيّة (Ésotérique) للإسلام. إنها أولاً طريقة مُساريّة (Initiatique) تقود المريد إلى معرفة حقيقة الوحي. ويكون الشيخ، وارث النعمى، الركن الأساس في هذا النسق؛ فهو الذي يمنح المقدَّمين[٢٦] المقيمين في مختلف المناطق الحقَّ في اعتماد مريدين جُدُد (يسمونهم: الفقراء).

ويخضع الفقير، وهو في عهدةِ مُريد قديم، لفترةِ اختبار تستغرق بضعة أسابيع؛ وبعد فترة الاختبار هذه يُصبِحُ من أهلِ الطريقة عبر طقس المصافحة (إذ يمثل المريد، بعد فترة الاختبار، أمام المرشد أو أمام أحد أتباع الطريقة القدماء الذي يُمسك بيده ويتلو بصوتٍ خفيض سورة الفاتحة ثمَّ يُسرُّ إليه بالجزء الأوَّل من الوِرد)، وهكذا يُجاز له أن يقوم رسمياً بنشاط أهل الطريقة. ويُعيّن مُرشد ليتتبَّع نشاطه ويوجّه مساعيه: وتُناط بالمرشد مهمّة أن «يكشف» للمريد الوافد عناصر الوِردِ تدريجاً. ويكون ترقي المريد في مسالك الطريقة مرهوناً بمجاهدته وبتقويم المُرشِد لعمله وورعه. ويُظهر هذا الأخير دُربة «تربوية وسيكولوجية» لا يستهان بها، وهي التي تتيح له، من خلال علاقة المُصاحبة، التأثير في فئاتِ المريدين الأقلّ قابلية للتعلُّم.

تمثل الزاوية إطار اللقاءات اليومية. وفيها ينصرف المريدون إلى شتى أنواعِ النشاطات دونما فرائض متعيّنة (تلاوة القرآن، أعمال إجرائية مختلفة...). أما يوم الخميس فيجتمع كافة المريدين من أهلِ الزاوية ويقيمون ليلة يتخلّلها الذِّكر (الصلوات) والسماع (أناشيد دينية تنشد بمصاحبة موسيقية أو من دون مصاحبة).

الإعداد الفقهي والسياسي الجديد

إن نمط التأطير الذي أسلفنا ذكره يُجرى خصوصاً على جمهرة المريدين ويُعبِّر عن الطابع التباركي للطريقة الذي يقوم على تداول الهبة اللدنية وبثّ النعمى. بيد أن البوشيشية راحت تضطلعُ، منذ بضعة أعوام، بدور الطريقة التربوية التي تحاول التعويض عن مواضع النقص في النظام التربوي الحكومي. وهكذا شرعت منذ عام ١٩٨٣ تستقطب أعداداً كبيرة من الأتباع في أوساط المدارس الثانوية (الصفوف النهائية) وكليّات الآداب (في أقسام الدراسات الإسلامية). ويخضع المريدون لمراحل إعداد، تسمّى الواحدة منها درساً، ويشرف عليها كوادر من أهل الطريقة، جلُّهم من المدرسين. والمنهج التربوي المتبع في هذه الدروس حديث جداً ويُعنى بتفسير النصوص الصوفية (مثلاً شرح إبن عجيبة لكتابات إبن عطاء الله)[٢٧]، أو الفقهيّة، ويتطرّق أحياناً إلى

الفلسفة الإسلاميّة، وللمناسبة، ورغبةً منهم في استقطاب تلامذة الثانويات، تتضمَّن بعض الدروس منهاج الصفوف النهائية للمرحلة الثانوية (تاريخ الفكر الإسلامي).

وغالباً ما تقتصر دروس تاريخ الفكر الإسلامي على أفكار كبار المفكرين السُّنَّة القريبة جدّاً من التصوُّف التقليدي (الغزالي، مثلاً، ويليه في المرتبة والأهمّيّة، ابن رشد وابن سينا). يقترح المدرّسُ تفسيراً تعقبه مناقشة يُشارك فيها الفقراء الجُدُد. وفي الأثناء يعمد المرشد إلى تتبّع النقاش عن كثب لتمييز الفقراء الذين يَحتاجون إلى رعاية خاصة وأولئك الذين يرى فيهم القدرة على الكلامِ أمام الجَمْعِ في الليالي الاحتفالية. وخلال العُطَل، يخضع المريدون لفتراتِ تدريب عملي في مَدَق (حيث يُقيم الشيخ).

لقد أمكنني أن أتابع خلال أربع سنوات مسارَ عشرةٍ من التلامذة الثانويين الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والخامسة والعشرين. وقد استطاعوا، منذ ذلك الحين، نيل الإجازة في الدراسات الإسلامية. وما يميّزهم عن الطلبة الآخرين، هو ذلك القدر من صفاء السريرة والاطمئنان إلى مُسْتَقبل مستقرّ. كما أذهلني مستوى إعدادهم الطُرُقي والأكاديمي الذي يمنحهم الثقة بالذات والقدرة على العمل في أكثر من مجال (تأطير، تنظيم، تفسير، ترتيل القرآن، وتلاوة الأناشيد الصوفية، التحليل السياسي وحتى العلمي[٢٨]).

* * *

هكذا، بَدَلَ أن تفضي بها الحداثة إلى الزوال، استطاع نهج الإسلام الطُرُقي تطوير نوعٍ من «الطُرُقيّة الجديدة» التي تحتلُّ نطاقاً مستقلاً بذاته حيال تأطير الدولة للإسلام، والتي تضطلع بعددٍ من وظائف الإعداد الفكري لتلبية طلب اجتماعي ما عادَ العلماءُ الذين استلحقتهم الدولة قادرين على الاضطلاع بها. ويبدو مَثَلُ البوشيشية نموذجياً على نحوٍ خاص، إلاّ أنه يندرج في سياق حركة أوسع لمعاودة التأكيد على حياةِ الجماعة؛ وهي الحركة التي تعبُر المنظمة التقوية الدولية لجماعة التبليغ والدعوة (الحاضرة بقوة في المغرب) مظهراً آخر من مظاهرِ قوّتها. غير أنَّ هذه المجموعات تُهمل المعارضة العلانية للسلطة السياسية بآسم الإسلام؛ إذ أنّ هذه المعارضة تتمُ في نطاقٍ آخر هو نطاق المناضلين الإسلامويين.

المثقفون الدينيون الجُدُد ذوو الميول الإسلاموية

منذ أربع سنوات والدولة تدعّم رقابتها على استخدام المسجد: إذ تُقْفَل أبواب كافة المساجد خارج مواقيت الصلاة؛ ويسهر جهاز من الحرس الخاص على مَنْع أيّة مجموعة من إقامة الصلاة منفردةً. كما عمدت الدولة، على صعيد شبكة مدارس

ومعاهد الإعداد الديني، إلى حثّ العلماء التقليديين على اتخاذ مواقع انكفاءٍ مُترفِّع، وسرَّعت، في الوقت نفسه، في سيرورة التحوّل في صورة رجل الدين، ويتميّز هذا التحوّل بالفصل المتزايد بين الإعداد الديني والكفاية الدينية؛ ويمكن بيان مثل هذا التنابذ بين المتصوّفة والفقهاء. إذ لم تعد الإجازة من معهد للدراسات الإسلامية شرطاً ضرورياً لممارسة مهنة الواعظ غير الرسمية. أي أن ما نشهده اليوم هو هذا التنوّع في أنماط رجال الدين الذين يُشككون، في وقتٍ معاً، في معايير انتاج العلم الديني ومعايير معاودة انتاج المِلاكِ المستأثر تاريخياً بسطوة العنفِ الرمزي.

والواقع أن العالِم التقليدي ما عاد قادراً، على الرغم من الغلبة العددّية التي يتمتع بها، على تجسيد وظيفة الأمر بالمعروف.

ولكي يُحاط بهذه الدينامية الجديدة في المجال الديني، ينبغي إجراء وصفٍ لحالة عشرة «مثقفين دينيين مُستقلّين» أمكنهم، على حدة، انتاج ما يقارب نصف النتاج الشفاهي والمكتوب للحركة الإسلاموية في المغرب خلال هذا العقد الأخير من الزمن؛ ما أدّى إلى ولادة فقه جديد سنحاول هنا أن نفكّ بُعْدَ رموزه وأن نحلّل مواضع التأثير القوية فيه.

صورة المثقف الديني المستقلّ

الحالة الأولى؛ في الخامسة والأربعين من عمره، ويعمل مدرساً للغة العربية، وهو داعية مُستقل وواعظ في مختلف مساجد الدار البيضاء، وقد شرح سورة البقرة (أطول سُوَر القرآن). مارس هذا النشاط طيلة ثلاثة أعوام، وأصبح له جمهوره الثابت عديداً، أي نحو ٥٠٠ شخص يتبعونه في تنقّله من مسجد إلى آخر. وحين صدر قرار بوقفه عن نشاطه الوعظي، في عام ١٩٨٤، أنشأ مجلّة (أصدرت ١٤ عدداً إلى اليوم) وافتتح مكتبة إسلاموية يُشرف عليها في أحد الأحياء الشعبية.

الحالة الثانية؛ في الأربعين من عمره تقريباً؛ يُجيدُ لغتين؛ مفتّش اللغة العربية في دائرة التعليم الثانوي؛ مجازٌ من كلية الحقوق في الدار البيضاء. أسهم بين ١٩٧٩ و١٩٨٢ في تحرير مجلة إسلاموية (الجماعة)، صدر قرار بإيقافها عن الصدور فيما بعد. وكان يُشرفُ حتى صدور قرار بإيقافه عن العمل، في آذار/ مارس ١٩٨٧، على حلقة وعظ (وهو نشاط أقلّ شأناً من الخطبة التقليدية) في مسجدٍ في أحد الأحياء الشعبية في الدار البيضاء.

الحالة الثالثة؛ خمسة وخمسون عاماً، مُفَتِّشُ اللغة الفرنسية في دائرة التعليم

الابتدائي، متقاعد، يُجيد لغتين. أشرف على تحرير مجلة إسلاموية بين ١٩٧٩ و١٩٨٢، وقد أوقفتها السلطات عن الصدور بعد العدد العاشر. سُجن لمدَّة سنتين (١٩٨٥- ١٩٨٦) إثر نشره «يوميّات» ذات طابع تحريضي. يُشرف حالياً، في دارته الموضوعة تحت مراقبة مُشدَّدة، على إعداد حلقةٍ من أنصاره الخُلَّص.

الحالة الرابعة؛ خمسون عاماً تقريباً، موظف كبير في وزارة المال، وعضو سابق في حزبٍ يساري. وهو اليوم أحد أبرز مرشدي الطريقة البوشيشية، ويُشرف، بالتالي، على عدد من حلقاتِ الذكر، والوعظ داخل الطريقة.

الحالة الخامسة؛ أربعون عاماً تقريباً؛ يُجيد لغتين؛ استاذ مادة الفيزياء في دار المعلمين العليا بالرباط، رئيس جمعية الجماعة الإسلامية (المعتدلة). أنشأ مجلة أسبوعية (تصدر مرَّة كلَّ شهر، مؤقتاً) عام ١٩٨٧ ويُشرف على حلقات وعظ في عددٍ من مساجد الرباط.

الحالة السادسة؛ أربعون عاماً؛ يجيد لغتين؛ حائز على شهادة دكتوراه حلقة ثالثة في علوم الإحصاء، وأستاذ مادة الرياضيّات في كلية العلوم بالرباط. يكتب في عدد من المجلاّت الإسلاموية ويُنظم محاضرات وندوات حول موضوعة تطبيق الرياضيات على القرآن.

الحالة السابعة؛ إثنان وثلاثون عاماً؛ حائز على دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسيّة؛ ويجيد لغتين؛ واعظ سابق في مسجد المدينة الجامعية. يُسهم، بين حين وآخر، في تحرير بعض المجلاّت ذات الميول الإسلاموية.

الحالة الثامنة؛ خمسة وثلاثون عاماً؛ مجاز في القانون العام، وحائز على شهادة دار الحديث في الرباط. محامٍ. يجيد لغتين. واعظ سابق في مسجد المدينة الجامعية.

الحالة التاسعة؛ أربعون عاماً، حائز على شهادة الدكتوراه حلقة ثالثة في الآداب (فلسفة، والاجتماعيات الاتنية)؛ مدرِّس، يجيد لغتين؛ ويكتب في المجلاّت العلمانية. يخوض تجربةً صوفية في إطار الطريقة البوشيشية.

الحالة العاشرة؛ أربعون عاماً؛ دكتوراه دولة في الآداب (فلسفة)؛ يجيد لغتين؛ استاذ جامعي: يُعدُّ لإصدار مجلة دينية تُعنى بالتحليلِ الصوفي.

حتَّى لو أنَّ هذه المعطيات تبقى جزئية، بإمكاننا أن نلاحظ أن هذه المجموعة تتجلَّى، على الرغم من تعدُّد المسارات، بقدر كبير من الانسجام. فأفرادها، في معظمهم، من خريجي الجامعات الحديثة، ومن الشبّان نسبياً، ويجيدون لغتين، ولهم

دراية في تقنيات التأليف الجامعي خصوصاً؛ وتتبدّى هذه الدراية من خلال وفرة الحواشي في كتاباتهم ومناهج المقاربة التحليلية. هذا، ومن جهة أخرى، لا يتوانى القسط الأوفر من هذه النخبة عن المجاهدة برغبته في إجراء قطيعة مع الفقه التقليدي الذي يقوم على تراتبية في المصادر تقتصر على اعتبار التعاقب الزمني وتقاليد السلف الصالح، إنهم يدعون إلى مقاربةٍ مباشرة للقرآن والحديث، مع احتمال القيام بتفسير حديث يستجيب لقضايا الساعة.

فقه جديد للمثقفين الإسلامويين:

الفقه الحركي

يعترض العلماء على شرعيّة هؤلاء المثقفين الدينيين الجدد؛ وهو الأمر الذي يؤكّد عملياً تصدّيهم، إذا جازت العبارة، لمسار التأهيل الديني المتبع، وذلك عبر إيثارهم استراتيجيّات عُصاميّة في التحصيل الديني أو عبر تحويلهم العُدة الفكرية الدنيوية المكتسبة إلى كفايةٍ فقهية. وقد أفضى مثل هذا الواقع إلى تعريف جديد لمعايير انبناء المجال الديني. ذلك أن المشروعيّة ما عادت تُكتَسبُ عَبْرَ سِلْسِلةٍ مرجعية من الأساتذة، أو عبر نفوذ مؤسسة كالقرويين، بل عبر اتقان خطاب فقهي سياسي فعّال، ينهل مباشرةً من الأصول، وعبر درجة الالتزام ضدّ السلطة أو، في حال انعدامه، عبر درجة الاستقلال الذاتي حيال هذه الأخيرة.

هكذا يكون التحوُّل شِبه تامّ. فقد أنشأ هؤلاء المثقفون الدينيون المستقلّون قواعدَ لفقه جديد يُسمّى الفقه الحركي[٢٩]، هو أقرب إلى نظرية الممارسة (Praxis) منه إلى الفقه التقليدي.

مانيفستو[*] لـ «نظرية الممارسة»

إذا أردنا العثور على كتابات تفسّر الخيارات الاستراتيجية الإسلاموية للمثقفين الدينيين الإسلامويين الجُدُد، لتوجّب علينا أن نرجعَ قليلاً إلى تاريخ الحركة الإسلاموية (نحو عام ١٩٨١). وقد نُشرت معظم النصوص في «الجماعة»، وهي المجلّة التي يشرف على تحريرها ع. ياسين، أحد المؤدلجين الأوائل للحركة[٣٠]. وقد عبَّرت إحدى افتتاحيات المجلة عن هذه الطروحات بوضوح:

(*) بيان أوّل يوضح المبادئ.

«إن وظيفة «الجماعة» تقتصر على تمحيص إمكانات تجديد الفكر بالرجوع فقط إلى القرآن وسنّة الرسول. وإذا كان واقع مقاربة النصوص مباشرةً يتعارض مع الإجراءات الوثائقية التقليدية المحمّلة بأقوال الفقهاء الذين سبقونا (...) فإنَّ ذلك إنما يعود إلى الطبيعة التجديدية للفقه الذي ينبعث مجدَّداً والذي ينبغي ألاّ يستند إلاّ على الأصول. لقد تطوّر العالم وما عاد بالإمكان اختزاله بقضايا العبادات والتبادل. والخير الذي طالما ناضل فقهاؤنا في سبيله في ظلِّ أنظمة حكم صالحة قد تجاهلته السلطات الاستبدادية التي تحلّل ما حرّم الله وتضيف إلى كفر الجور كفر الإلحاد (...).

نشهد اليوم انقلاباً في القيم: لقد استحال الشرُّ خيراً في ظلمة الفتنة الطاغية. وينبغي أن يستند المنهاج على الفرقان بين الحق والباطل انطلاقاً من كتاب الله (...). إن تطبيق الأحكام التي ضمّنها اللهُ كتابَه على واقع قام هو نفسه تعالى بتبديله نوعاً وكمّاً، وشكلاً ومضموناً، يتطلب تجاوزاً لحلول التسوية (...) لأن حكامنا جعلوا من الكفّار حليفاً وسنداً، وكلُّ حلٍّ وَسَطٍ معهم هو تواطؤ مع الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي.

إن استراتيجية «اجتناب الأسوأ عبر القبول بالمرذول» في الفقه الجزئي (الذي يتعلق بالفروع) والعبادي، لم تعد صالحة. واليوم، في الوقت الذي أصيب فيه جسمُ الإسلام بتثلّمات لا تحصى، وأصبح مجرَّد مظهر، مجرَّد مفهوم بلا مغزى، إلا في أعين المؤمنين الذين يدعون أنفسهم إلى الجهاد ويتهيّأون لنصرة الله (...) اليوم إذاً، ندرك أنَّ عمل العلماء وجهودهم الفقهية الجزئية لم تبذل يوماً لتحل محلّ الكتاب الكريم (...) لقد كان ولا يزال جهدَ ابتكار ينبغي أن يتّبعه المثقف وأن يتبناه المجتهد. في المقابل، يقارب الفقه المجدِّد (الحركي) كلَّ القضايا في شموليتها عبر تشكيل الجماعة الإسلاموية والاستعداد لقيام فتنة داخلية ثانية ولعبة القوى العظمى. إنه يستخدم في آن معاً كلَّ الأدوات الفكرية والصراع الميداني. إنه ينسق بين الفكر والعمل. فالجهد النظري والجهاد أمران لا ينفصلان (...)»[٣١].

هذا النصّ كان أحد النصوص ـ البيانات التي كتبها عبد السلام ياسين. إنه يمحور مشروع مثقفٍ إسلاموي جديد حول ثلاث نقاط، وذلك بهدف استقطاب «المثقفين المتغرّبين» الذين حاول ياسين استمالتهم عبر الدعوة إلى الحوار[٣٢]:

ـ رفض مبدأ أن يكون المثقف الإسلاموي كبش المحرقة حيال ممارسات السلطة

المهرطقة وذلك عبر وضع حدّ نهائي لما كانت عليه أولوية المهام الملقاة على عاتق العلماء: اجتناب الفتنة في أمّة المؤمنين.

ـ تحرير مخيِّلة المثقف الديني عبر القول بنسبيّة الأهميّة التي تُعطى لتقليد المفسّرين. ذلك أن ياسين يرى ضرورة التنبّه في وقتٍ معاً، إلى العلامات الإلهية التي يكشف عنها الكتاب، وإلى علامات الواقع المتحرِّك.

ـ ربط نشاط الاجتهاد والابتكار النظري بحاجات الحركة الإسلاموية وضرورات النشاط السياسي. فلا يمكن للفقه إلاّ أن يكون حَرَكيّاً، ومن هنا تنشأ هذه العناية بالتحليل السياسي لمسار الحركة.

ونجد أن معظم الطروحات التي تطرّق إليها ياسين تتكرّر، بعد حظر «الجماعة»، في المجلاّت التي تَصْدُر ضمن معايير النشر التي فرضتها السلطة. وإذا كانت اللهجة تبدو أكثر اعتدالاً إلاّ أن المؤلفين يلتزمون بتوجهاتها الرئيسية. إذ تتحدّث مجلة «الفرقان» (نيسان/ ابريل ١٩٨٨) عن فقه مقاصدي يُعنى أكثر «بالغايات المنشودة (...). فإذا كان لا بدَّ لنا أن نكون حَرْفيين في مجال العبادات، فلا بدَّ لنا أن نأخذ دائماً بعين الاعتبار الغايات (المقاصد) التي نصبو إليها في مجال العلاقات الاجتماعية وفي أوجه الفقه التي تُعنى بواقعِ إنساني متغيّر، أو متحرِّك (...)»[٣٣].

موضوعات الفقه الحَرَكي

يندرج هذا الخيار، بحسب مجلّتي «الفرقان» و«الإصلاح»[٣٤] في سياقِ «تحوُّلٍ مأمول يتمّ على نطاق حضارة ما ويتجاوز نطاق التغيير السياسي». ويُترجم على مستوى مزدوج: تشخيص تعثُّرات الحكومة الإسلاموية والشروعُ بصوغ مشروعِ إيديولوجي فريد عَبْر نَقْدِ اليسار العربي.

أ) أمراض صحوة الإسلام[٣٥]

في حزيران/ يونيو ١٩٨٥، تنشر «الفرقان» كلاماً مفاده ما يلي:

«سوف نعرض لبضع ملاحظات حول الجوانب السلبية التي ينبغي أن يعمل على تجاوزها كافة الناشطين في مجال الدعوة:

١ـ إن الهجمة الشرسة التي تعرّضت لها حركة الانبعاث الإسلامي في الأماكن المقدسة وسواها (...) قد أعاقت التنامي الطبيعي للفكر الديني الذي عانى كافة أشكال الاضطهاد، لا بل تصفية كوادر الحركة. لقد استطاعت الحركة المعاصرة أن تُطهّر

إيمانها من شوائب مرحلة الانحطاط وأعادت للشخصيّة الإسلامية توازنها في مجالي الفكر التأملي والسلوك. غير أنها لم تستطع في مجال الفكر السياسي والاجتماعي أن تتجاوز العموميات أو أن تعيد للمسلمين إيمانهم بالطابع الجامع لدينهم.

٢ـ لقد شهد المدُّ الإسلامي، إثر الهجمة التي تعرّض لها، توسعاً أفقياً (من حيث عدد الأنصار)، رافقه، في معظم البلدان الإسلامية، تراجع على مستوى القيادة الايديولوجية والتربوية، والتي تعرَّضت لعددٍ لا يُحصى من حملات القمع (...).

٣ـ إنَّ السمة البارزة لهذه الصحوة الإسلامية تكمن في طبيعتها العاطفية. ففي ظلّ غياب الطاقة الروحية، والكوادر المختصة علمياً والمؤسسات التعليمية القادرة على استيعاب هذه الصحوة الشعبية، سجّلت الحركة تراجعاً ملحوظاً:

ـ على مستوى المعرفة بالإسلام يرفدها جهلٌ بالعلوم الدينية (...).

ـ على مستوى معرفة العصر، إذ تتميّز الحركة الإسلاموية بجهل الواقع، لا بل بازدرائه، وجهل تناقضاته وأسسه ومراكز النفوذ فيه.

ـ على مستوى المنهج، فمن جهة هناك غلبة للطابع العاطفي في انتاج الخطاب الإسلاموي، ومن جهة أخرى، هناك غياب تام لأي منهج تحليل وتقويم علمي وموضوعي (...)»[٣٦].

ب) نقد اليسار العربي والشروع في صوغ مشروع ثقافي مضاد

يرى المثقفون الدينيون الإسلامويون الجدد، أن مساجلة كتابات المنظّرين العرب بوصفهم محرِّكي «عقلٍ عربي» قادر على جبهِ متطلبات الحداثة عبر تمثُّلٍ لأفكار عصر التنوير، أمر ضروري، لا بل حيوي جدّاً؛ وذلك لسببين:

ـ اكتساب شرعيةٍ فكريةٍ ما عبر السجال «الفلسفي» مع المفكرين الوحيدين الذين يحملون مشروعاً ثقافياً شاملاً.

ـ إبراز القطيعة مع النزعة السلفية التي تلازم، لا شعورياً، المسار الفكري لمنظّري اليسارِ. وتحرص النزعة الإسلاموية على إبراز هذا الاختلاف، لأنها ترى في السلفية تعبيراً عن الافتتان بالغرب، في حين أن الإسلاموية هي التعبير عن زوالِ مثل هذا الوهم. فالسلفي كان يبحث في المصادر القرآنية عن الوسائل التي تجعله قادراً على اللحاق بالغرب، أمّا الإسلاموية فتستند إلى هذه المصادر لتبيان إفلاس مِثَالٍ أَلِفَتْه جيّداً.

والواضح أنَّ هدف المقالات النقدية التي نشرتها مجلتا «الفرقان» و«الهدى»، وقد

خصَّصتا ما يربو على ٧٠٪ من مقالاتهما الرئيسية لنقدِ اليسار، يتمثل بمفكرين من طراز ع. الجابري، وع. العروي، وم. أركون[٣٧].

واللافتُ هنا أنَّ هذا النقد لا يتخذ طابع الهجوم المباشر على الماركسية على جاري العادة في مثل هذا النوعِ من الأدبيّات، بل هو دراسة تحليلية متماسكة و«أكاديمية» مفرطة من حيث الشكل (٢٠٧ هوامش لنصّ مؤلف من ٤١ صفحة)، يحاول فيه المؤلفون بيان التناقضات الداخلية لهذا الخطاب وقصوره عن استشراف، لا بل عن تفسير، الصحوة الإسلاموية.

إن طروحات مجلة «الفرقان» على سبيل المثال، تتمحور جميعها حول بضعة محاور تبدو «مقنعة» من حيث قدرتها البرهانية:

- لطالما اعتبرت الماركسية، عن خطأ، وبسبب من تجربتها الأوروبية، أن الدين هو خصمها الرقم ١ (العدد ٦، تموز/ يوليو ١٩٨٥، ص ١٦).

- وهذا العداء/ الازدراء هو أحد الاسباب التي فاقمت من صعوبة توطّدها في البلدان العربيّة التي يغلب فيها التديُّن (نفسه، ص ١٩).

- حاول المثقفون العرب تدارك هذا الوضع عبر اللجوء إلى توليفة انتقائية جدّاً بين عناصر المخزون الثقافي الإسلامي والماركسية (العدد ٨، آذار - نيسان/ مارس - ابريل ١٩٨٧، ص ٢٥).

- يقع هؤلاء المثقفون في تناقضاتٍ لا حلولَ لها، فتفضي إلى ازدواج في الشخصية (العدد ٦، تموز - آب/ يوليو - اغسطس ١٩٨٥، ص ١٨).

- إن الصحوة الإسلامية تمثل في نظرهم مصدر افتتان وقلق، ومن هنا ينبع ميلهم إلى الإنتهازية الإيديولوجية (نفسه، ص ١٩ و٢٠).

بصرفِ النظر عن الموضوعات المطروقة في ما سبق، فإنَّ اللافت في هذا النتاج هو تقنية الكتابة. ويُظهر هذا الخيار، دونما اعتبار لأي شيءٍ آخر، تحوُّلاً عميقاً في صورة المثقف الديني. ذلك أن الرهان انتقل، من الآن فصاعداً، إلى مجال انتاج القيَم الثقافية والعلمية دونما ضرورةٍ للإفادة مُسبقاً من انتماءٍ ديني أو إيديولوجي. وقد تكون الشواهد التي نقتطفها من النصّ التالي، حيث يناقش المؤلف طروحات ع. الجابري، مثالاً واضحاً على حجمِ هذا التحّول[٣٨]:

(...) كيف يمكن إخراج المادية التاريخية من أزمتها؟ يقول الجابري في

معرضِ الاجابة: «يجب أن نُخضع النظرية للواقع وليس العكس[٣٩]. وفي معرض سعيه لبلوغ هذه الغاية يضع تصوّراً لمشروعٍ نظري يسعى إلى التوفيق بين المادية التاريخية والعقيدة (الإسلامية) ثمَّ المادية والبنيوية، وأخيراً الماركسية/ البنيوية والتراث.

في البداية يتساءل الجابري عمّا إذا كان الإسلام يقبل بالمادية التاريخية كعقيدة. ومما لا شك فيه أنَّ مثل هذا التساؤل يندرج، في وقتٍ معاً، في سياق البحث عن أصالة الأنا والسعي وراء المغفرة. لذا يجيب الجابري بالإيجاب منطلقاً من مبدأ ان الإسلام والماركسية يعتبران الانسان مسؤولاً عن أفعاله[٤٠]. ويضيف: «لقد وضع الله قواعد للحياة دون أن يوضِحَ ما هي قواعد الماديّة التاريخية» (نفسه، ص ٥١). ولكي يوضح فكرته يستعير بضعة أمثلة من تاريخ الإسلام:

لقد قاتل الصحابة من أجلِ السلطة، ويربط الغزالي هذا القتال بالحسّ القبلي والقوة. وإبن خلدون تبنى المادة التاريخية؛ وما يشير إليه الأشاعرة بأنه «إجماع العُرف» إنما يعبّر عن قوانين التاريخ: والغفاري جنَّد الفقراء ضدّ الميسورين، كما تبنّى جمال الدين الأفغاني تفسيرات (للعالم) تستند إلى المادية التاريخية. (نفسه، ص ٨٢).

المحصلة: لِمَ رفض المادية التاريخية التي طالما كانت جزءاً من تراثنا الثقافي؟ وإذا أمكن التوفيق بين ماركس وإبن خلدون فلأن الماركسية هي فلسفة العصر. (نفسه، ص ٨٨).

لا يُعقل أن تتمّ هذه التسوية إلاّ على أساسٍ من التحليل السطحي الزاخر بالمتناقضات. إذ يلجأ الجابري إلى الانتقائية، فيعزل بضعة عناصر من بنية الفكر الإسلامي ويردّها إلى المادية التاريخية. صحيح أن الدين يجعل الانسان مسؤولاً عن أفعاله، ولكن من البديهي أن ترتبط هذه المسؤولية، من وجهة نظر دينية، ارتباطاً وثيقاً برؤية أخروية تأخذ بعين الاعتبار الرسالة الدينية. وهو الأمر الذي يختلف اختلافاً شديداً عن مفهوم المسؤولية في إطار المادية التاريخية التي تعني أن الانسان، بعد إعلانه موت الله، قد أصبح (سيِّد) التاريخ، حيث يضطلع بمسؤولية أفعاله. أما صراع الصحابة بشأن الخلافة، فلم يكن، بأية حال، صراعاً طبقياً. أمّا الأمثلة بشأن الغزالي والغفاري والأشاعرة وابن خلدون والأفغاني، فهي تُساقُ خارج سياقها التاريخي وكنفها الفكري. فالجابري يدركِ جيّداً أن رؤيتهم للتاريخ مرتبطة بفهمهم للدين، وهذا ما يؤكّد عليه إبن خلدون. والمؤكّد أنّه حين يعمد الجابري إلى التوفيق بين التراث والماركسيّة، فإنّما

ذلك لأنّه يقرأ التراث على ضوء «فلسفة العصر»، بحسب عبارته، حتى ولو أفضى به مثل هذا الخيار إلى رؤية مفككة وانتقائية للأمور. الأمر الذي يعني أيضاً إخضاع الواقع للنظرية، وهي فرضيّة تناقض ما يتبنّاه الجابري منذ البداية. وبذلك يقع الجابري ضحية أرذل أنواع «السلفية الماركسية»...

إطار التفسير المُجدَّد

إنَّ هذا النمط الجديد من التفسير يَجد إطار نموّه ـ علاوةً على المجلاّت ـ في حلقات الوعظ. إذ يجتمع بين عشرين وخمسين شخصاً، مرتين أو ثلاث مرّات في الاسبوع، في مسجد، أو إذا لم يتوفَّر ذلك، في زاويةٍ أو مصلّى للإصغاء إلى أقوال مثقّف ديني شاب لمدة ساعتين تقريباً، بين صلاة العصر وصلاة المغرب. والواقع أنَّ الوعّاظ (أو الدعاة) يستهدفون الوصول إلى جمهور أوسع عبر الشرائط التي يسجّلها معظم الحاضرين ويتمّ توزيعها في كافة أنحاء البلاد. وعلى سبيل المثال، أذكر هنا متابعتي لواعظٍ (الحالة الثانية، أعلاه)، يُمارس نشاطه، حين لا يُحظَّر عليه ذلك من قبل أجهزة السلطة، في مسجد شعبي صغير بمدينة الدار البيضاء.

إن مضمون دروسه وأسلوبه الذي يبتعد به عن تقنيات الفصاحة التقليدية، يُقرّبانه من فئة المثقفين الدينيين الجُدُد التي أسلفنا وصفها. وقد استأثر درسان من دروسه باهتمامي على نحوٍ خاص بسبب الرواج الذي لقياه من قبل الجمهور، وخصوصاً بسبب فرادة الموضوعات المطروقة فيهما: العدالة في المغرب والاقتصاد الإسلامي. ومَثَلُ الدرس حول الاقتصاد بالغ الدلالة باعتبار ما يتيحه لنا من تعيين الرهان الذي يستجيب إليه مثل هذا التمرين البلاغي. فهذا التمرين يتجاوز الموعظة أو الفتوى التي بها تُختتم الجلسة عموماً. إنّه يَنْدرج في سياق أشمل من التنافس على السيطرة على أماكن العلم الديني، وخصوصاً الأكاديمية منها.

يستهلّ الواعظ كلامه بتحذير له أبلغ دلالة:

> الإسلام دين، ومجموعة من الأحكام ونظام. ما يتعلق بالدين فقد خضنا فيه مراراً في دروسنا. أما ما يتعلق بالإسلام بوصفه نظاماً فسنحاول أن نكرّس له مداخلاتنا المقبلة.
>
> سنقصر كلامنا هنا على اقتراح بعض التعريفات لأنَّ المقامَ ليس ملائماً للشروع في الوعظ حول الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي. فقد نُتَّهم بتحويل الوعظ إلى دروس أكاديمية أو حتّى سياسية. والأفضل عندي أن ننقل إلى

الناس ما ينبغي نقله، محاولين، قدر الإمكان، اجتناب الاستفزاز، سائلين الله ألا «ينحل» علينا مَنْ يستفزنا أو يضطهدنا. وفي مثل هذا الاطار سنتكلم على الاقتصاد الإسلامي، وذلك عبر وضعه في منزلة وسط بين الرأسمالية والاشتراكية (...).

أما تتمة الدرس فستكتسي طابعاً أكاديمياً، يتخلّلها عدد من المراجع والصياغات التقنية.ويأتي الواعظ فيها على ذكر ماركس وآدم سميث وخروتشيف، والنظام الانتخابي الأميركي، والسيولة النقدية، والشركات المتعدِّدة الجنسيات.. إلخ. ولا يلجأ الواعظ، إلاّ في ما ندر، إلى براهين فقهية أو منزلة، بل على الضدِّ من ذلك، يبذل ما في وسعه لاستخدام البراهين المنطقية، واستخدام مفاهيم كالتوازن والطبيعة والحريّة، إلخ.

تبذل الدولة، في المجال الديني المغربي اليوم، جهوداً لا توصفُ لكي يتاح لها مصادرة انماط انتاج وادارة ونشر القيم الرمزية. وليس اللجوء إلى تنظيم مجلس العلماء، وإلحاق مِلاك شؤون العبادات بجهاز الدولة، وإضفاء الطابع الدولتي على المساجد، إلاّ أمثلة واضحة على مثل هذه الاستراتيجيّة، التي حقَّقت بعض النجاح، غير أنّها لم تعرقل دينامية عددٍ كبير من الفاعلين الدينيين المستقلين. فهؤلاءِ إمّا أنهم ينحازون إلى أساليب معاودة انخراط اجتماعي على المستوى المتَّحدي، وهي أساليب تقاربُ «التقية»؛ وإما أنهم ينحازون إلى خطاب وممارسة إسلامويين احتجاجيّين وعلانيين.

وقد تجوز لنا الملاحظة هنا أنّه أصبح من الصعوبة بمكان الاعتراض على الفكرة التي تقول إنَّ النزعة الإسلاموية في بُعديها الثقافي والإيديولوجي تُبَنْين المشهد السياسي على نحوٍ شبه نهائي ودائم. خصوصاً وأنَّ «عَرَض النبوءة الرؤياويّة (عن القيامة) قد ولَّى جزئياً. حتَّى أنَّ الميل الإسلاموي قد أفرز «مثقفيه الدينيين» الذين يضطلعون، في طليعةِ مهامهم، بترجمة هذا الاسلوب الجديد في احتلال المجال الديني، بعباراتٍ عاديَّة ومُطمئنة. لذا تراهم ينشطون على مستوى المتخيَّل الثقافي للكُتَلِ الاجتماعية، حتى أنهم أصبحوا على استعدادٍ لاحتلال حصن السلطة سياسياً (تونس، الجزائر). فهل يمكن إذاً، في ظلِّ هذه الديناميّة التي تنشط على صعيد العالم الإسلامي بأسره، الإصرار على اعتبار الوضع في المغرب على أنه وضع شاذ بسبب وجود أمير للمؤمنين؟ لقد بدأت الأمور تتغيَّر: فلأوّل مرّة تجد إيران نفسها عاجزة عن الاضطلاع بدور الممثل السياسي للإسلام المناضل، بسبب من الوضع الشائك الذي جوبهت به على أثر فتوى الخميني في قضية رشدي عام ١٩٨٩. وفي هذا المعنى يكون صمت العاهل المغربي حيال هذا الأمر ذا دلالةٍ بالغة.

وفي حين أنَّ الإسلامويين المغاربة، وعبر التفافهم على المواضع الظرفية في ممارسة السلطة (النقابات الطالبية، لجنة حقوق الإنسان، والجمعيات الثقافية)، يستهدفون ساحة الصراع المركزية (البرلمان)، يعمد بعض منظّري اليسار إلى إبداء بعض التلميحات المقلقة والتي قد تكون بوادر سجالات سياسيّة حامية[٤١].

هوامش «الأمير والمثقف الديني والدولة: معاودة بنينة المجال الديني في المغرب»

(١) M. Tozy: «Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux»; Annuaire de l'Afrique du Nord, 1979,
ص ص ٢١٩ - ٢٣٩.

(٢) انظر، (مجلّة) «الفرقان»، عدد ٢، آب - أيلول/ أغسطس - سبتمبر ١٩٨٤؛ عدد ٥، أيار/ مايو ١٩٨٥؛ عدد ١٤، أيار/ مايو ١٩٨٨؛ و«الإصلاح»، عدد ٣، ٢٧ نيسان/ أبريل ١٩٨٧.

(٣) الظّاهر: نصٌ تنظيمي أو تشريعي يصدر عن الملك.

(٤) M. Naciri: «La mosquée, un enjeu dans la ville», Lamalif, no 192, Octobre 1987.

(٥) ظاهر رقم ١ - ٨٤ - ١٥٠ تاريخ ١٩٨٤، والمتعلّق بالمباني المخصّصة للعبادة الإسلامية؛ Bo N° 3753.

(٦) لكي يتبين القارىء الطابع الاستراتيجي للخطبة في سياق اللعبة السياسية، ننصحه بالرجوع أيضاً إلى دراسة د.ف. ايكلمان، ضمن هذا الكتاب؛ «الهوية القومية والخطاب الديني في عُمان».

(٧) B. Etienne: «La moelle de la prédication»; Revue française de science politique, n. 32;
no 4, Août 1983, ص ص ٧٠٦ - ٧٢٠،
و B. Etienne; M. Tozy: «La da'wa au Maroc, Prolégomène théorico-historique», «Radicalismes islamiques», Paris, L'Harmattan;
1986; ص ١٥

(٨) مثلاً الداعيتان زمزمي (الأب والابن) والدعاة: زوحل وزبير وبلقادي وحمداوي وحبيبي وم. عباسي وآخرون. وحول تعبير: «داعية مستقل»، أنظر M. Tozy: «Champ et contrechamp politico - religieux au Maroc»;
أطروحة لنيل دكتوراه دولة، جامعة إكس آن پروڤانس، ١٩٨٤؛ ص ٢٨٠.

(٩) يرمز المنبر إلى علوّ شأن الخطيب كما يرمز إلى قداسة الخطاب الذي يلقيه. أنظر مساهمة ي. ريشار ضمن هذا الكتاب.

(١٠) L'opinion, 26 mars 1987.

(١١) Le Matin du Sahara, 30 mars 1987.

(١٢) أعتقد أن الملك يلمّح هنا إلى حادثة أدّت إلى مواجهة بين الحزب الاشتراكي وأحد الدعاة المستقلّين الذي كان يتولّى خطبة الجمعة في مسجد ولد الحمرا في المدينة القديمة. فقد نشرت صحيفة

«الاتحاد الاشتراكي» (في ملحقها الثقافي، ٨ شباط/ فبراير ١٩٨٧) قصّة تتناول مسألة الموت بشيء من التندُّر والوقاحة. فانتهز الخطيب المناسبة، يوم الجمعة التالي، للتهجُّم على الصحيفة واتهام الحزب بالإساءة إلى الإسلام. بعد ذلك بأيام نشرت «الاتحاد» في صفحتها الأولى رسالة من أحد مناضلي الحزب موجهة إلى وزير الحبوس يطلب فيها التدخّل لإيقاف حملة التشهير التي تخاض بتواطؤ الحكومة ومطالباً إياه بأن يلعب دوره كرقيب على علماء الدين (الاتحاد الاشتراكي، ١٥ شباط/ فبراير ١٩٨٧). بعد ذلك بيومين استجوبت الشرطة الخطيب وباشرت الإدارة بتحقيق حول الحادثة. حتى ان وزير الحبوس وجه رسالة إلى الصحيفة (الاتحاد الاشتراكي، ١١ آذار/ مارس ١٩٨٧)، يعلمها من خلالها أنه تمّ فتح التحقيق حول المسألة مطمئناً إياها إلى أن المسؤولية تقع بالكلية على عاتق الخطيب الذي تجاوز التعليمات وقد أوقف عن العمل في الوقت الحاضر.

(١٣) إدريس الجاي (مسجد الجمان)؛ القاضي برهون (مسجد عمر)؛ م. عباسي (مسجد الطره)؛ م. ضعيف (مسجد عادل)؛ م. فوزي (مسجد كاليفورنيا)، فقيه مختار (مسجد بلقدير)؛ م. سنجور (مسجد الادريسية)؛ حبيبي (مسجد الكوديا). «العالم»، ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٨٨.

(١٤) حول هذا اللَّبْس. انظر:
Z. Daoud, M. Tozy,
في Lamalif، عدد ١٨٨، أيار/ مايو ١٩٨٨.

(١٥) ظاهر رقم ١ - ٨٠ - ٢٧٠ (٣ جمادى الثانية)، Bo تاريخ ٥ أيار/ مايو ١٩٨١، ص ٢٣١.

(١٦) ولقد أبدى العلماء الكثير من التحفّظ حيال هذا التضييق على مضمون خطبهم. انظر النصوص المنشورة في «دعوة الحق»، تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٨٠، خصوصاً نص أ. دوكلي.

(١٧) دعوة الحق، عدد ٢٢٤، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٢.

(١٨) A. Maghnia: «Un projet de réforme de la Quarawiyyine en 1912»;
حلقة نقاش حول: «الثقافة والتحوّلات الاجتماعية» كلية الآداب الثانية، الدار البيضاء، ١٦ آذار/ مارس ١٩٨٨.

(١٩) هناك ٢٠٥٢ تلميذاً من أصل ٦١٨٠٠ تلميذ تم قبولهم في المَسِيد، أي المدارس القرآنية التي تشرف عليها الدولة (٣٠ ألفاً من أصل ٧٠ ألفاً).
انظر: El-Mahboubi: «L'enseignement original»
دبلوم دراسات عليا، جامعة الحسن الثاني، كلية الحقوق، الدار البيضاء.

(٢٠) Z. Daoud; M. Tozy: «Le dernier des lettrés»
المرجع المذكور.

(٢١) كلية الشريعة في فاس وأغادير، وكلية الفقه في تطوان، وكلية اللغة العربية في مراكش، ودار الحديث الحسنية في الرباط. ولا يحق لخريجي جامعة القرويين العمل في إطار المحاكم، ويعتبرون أن مثل هذا التمييز بمثابة ضلال في بلدٍ مسلم يفاخر بتشريع مستلهم من الدين (انظر: البيان الختامي للمؤتمر العاشر لعلماء الدين، الميثاق، ٩ - ١٩ شباط/ فبراير ١٩٨٧).

(٢٢) ظاهر رقم ١ - ٧٥ - ٣٠٠، بتاريخ ١٢ نيسان/ أبريل ١٩٧٦ (Bo بتاريخ ٢٨ نيسان/ أبريل ١٩٧٦).

(٢٣) لا تعترف لهم رابطة علماء المغرب بصفة عالم.
مقابلة مع رئيس الرابطة، طنجة، ١٦ نيسان/ أبريل ١٩٨٧.

(٢٤) مقابلة مع سيدي حمزة بوشيش، شيخ الطريقة الحالي، الدار البيضاء، كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٧.

(٢٥) وتعني حرفياً «ركن الانعزال»: دارة يجتمع فيها أتباع الطريقة.

(٢٦) المقدّم هو الممثل المحلّي للشيخ وله الحق في قبول فقراء جُدُد وتلقينهم الوِرد.

(٢٧) انظر: J.L. Michon: «Le Soufi marocain Ibn Ajiba»; Paris, Vrin, 1973.

(٢٨) لقد أُتيح لي، خلال مقابلة مع الشيخ، جرت بطلب منه بهدف تقويم العمل الذي قمت به، أن أطلع على هذا القدر من التنوّع في قراءات المريدين. ونظراً لظروف النقاش، اختارت «جماعة» الشيخ، المؤلفة من مريدين فتيان، أن تواجهني في عقر ميداني، أي ميدان الابستمولوجيا والاستشراق...

(٢٩) حركي من حركة. وهو أحد المفاهيم الرئيسية التي استخدمها سيّد قطب في مشروعه لإسقاط دولة «الكفر» وقيام دولة إسلامية. انظر:
O. Carré: «Mystique et Politique», Paris, Cerf, 1984.
ص ٢٠٣ وما يليها.
وأيضاً:
G. Kepel: «Le Prophète et Pharaon»; Paris, La Decouverte, 1984;
ص ٥٥.

(٣٠) M. Tozy: «Champ et contrechamp politico-religieux au Maroc»;
المرجع المذكور، ص ٣٩٤ وما يليها.

(٣١) «الجماعة»، العدد ٧، ١٩٨١، ص ص ٥ - ٧.

(٣٢) كتيّب نُشر بالفرنسيّة عام ١٩٨١ في عنوان:
«Pour un dialogue avec nos élites occidentalisées».
انظر الطبعة التي صدرت (دون ذكر اسم المؤلف) عن رابطة الطلاب الإسلاميين في فرنسا، في
«Le Musulman»;
عدد خاص، آذار/ مارس ١٩٨١.
وبعض المقتطفات التي نقلها جيل كيبيل في كتابه:
«Les Banlieues de l'islam», Paris, Ed. du Seuil, 1987.

(٣٣) «الفرقان»، العدد ١٤، ص ص ٢ - ٥.

(٣٤) مجلة أسبوعية تصدر مؤقتاً مرةً في كل شهر، وتكرّس صفحاتها للقضايا التي تجبه الحركة الإسلاموية، ولا سيّما في الأوساط الطالبية. في عددها الخامس عشر، يكتب مديرها مقالةً يشرح فيها فكرة الفقه الحركي (انظر الحالة الخامسة).

(٣٥) عنوان مقتبس عن مقالة نشرت في مجلّة «الهدى»، العدد ١٣، كانون الثاني - شباط/ يناير - فبراير ١٩٨٦، ص ١٦.

(٣٦) «الفرقان»، العدد ٥، حزيران/ يونيو ١٩٨٥؛ ص ص ٤ - ٥.

(٣٧) «الفرقان»، العدد ٨، آذار - نيسان/ مارس - أبريل ١٩٨٧، ص ٢٥؛ العدد ٢، آب/ أغسطس ١٩٨٤؛ ص ص ٢٢ - ٢٣؛ العدد ٧، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥، ص ص ٢٨ - ٣٥؛ «الهدى»، أيار/ مايو ١٩٨٨.

(٣٨) «الفرقان»، العدد ٨، ص ص ٢٥ - ٢٦.

(٣٩) Mohamed Abid Jabri: «Pour une conception progressiste», Casablanca, 1977; ص ٧٤.

(٤٠) «الفرقان»، العدد ٨، ص ٥٣.

(٤١) انظر محمد عابد الجابري، في مجلة «اليوم السابع»، العدد ٢٤٥، آذار/ مارس ١٩٨٩، ص ١٩.

الهوية الوطنـية
والـخطاب الدينـي فـي عُمان

ديل ف. إيكلمان

إن ممارسة الإسلام تشهد اليوم في عُمان ثورة هادئة. فعلى الرغم من جهود الدولة برز الخطاب الديني على الساحة السياسيّة. لم تصبح عُمان بعد في مرحلة تعرُّضها لموجة كاسحة من «الراديكالية الإسلامية»، غير أنَّ الخطاب الراديكالي والإصلاحي، السنّي كما الشيعي، بات يؤثِّر، في العمقِ، على الطريقة التي يرى فيها العُمانيون اليوم إلى الإسلام.

لقد ارتبط الانقلاب الأبرز في أوضاع عُمان باتساع مجالات التعليم الحديث وانتشار وسائل الإعلام الجديدة. إذ لم تكن مجالات التعليم في متناول الفئات الواسعة من الناس إلاّ بعد قيام ثورة البلاط عام ١٩٧٠ التي أتاحت لقابوس بن سعيد أن يخلف أباه، السلطان سعيد بن تيمور (استمر عهده من ١٩٣٢ إلى ١٩٧٠). ومنذ مطلع الثمانينات، أصبح لعُمان العدد الكافي من حملة الشهادات الثانوية، والموظفين المدنيين والعسكريين الذين حظوا بمراحل تأهيل وافية، ومن الطلاب الذين تلقوا علومهم في الجامعات الأجنبية (أو، منذ افتتاح جامعة السلطان قابوس عام ١٩٨٦، في عُمان نفسها)، وهو الأمر الذي كان له بالغ الأثر على الخطاب الديني الشرعي. وقد طاول هذا التغيُّر الأسلوب والمضمون والدور الذي يلعبه هذا الخطاب في صوغ السياسات الوطنية والإقليمية. وأصبح التديُّن يَستَنِدُ، أكثر فأكثر، إلى نصوص مطبوعة، ووجد عدد كبير من العُمانيين الشبان أنفسهم أمام تحدّيات العربية المكتوبة الحديثة عبر وسائل الإعلام والتعليم. فيبرز مجدّداً، وعلى نحوٍ مذهل، الخطاب الخاص بطائفة الإباضية الذي يختلف اختلافاً ملحوظاً عن السجالات الطائفية للأجيال السابقة.

في عمان، شأنها في ذلك شأن معظم البلدان الأخرى في شبه الجزيرة العربية، لا

يُخاضُ السجال بين المذاهب الإسلاميّة في وسائل الإعلام. ويحرص العاهل كلَّ الحرص على اجتناب الخوض في المسائل الدينية خلال خطبه في يوم العيد الوطني - وهي المناسبة الرئيسية التي ينتهزها كلَّ عام لمخاطبة الشعب العُماني - ، باستثناء ذكره «لتراثنا» والطلب من الله «أن يُسدِّد خطانا من أجل رفعة وسعادة مواطنينا الأحبّاء»(*)(1).

كذلك الأمر، فإن الإسلام يُشكِّل جزءاً من مناهج التدريس في كافة المستويات التعليمية، غير أنَّ الحرص تام على إغفالِ الفروقات المذهبيّة، وحتى ذكرها. وينطبق هذا الأمر على الخطب الموذجيّة لصلاة يوم الجمعة التي يتم توزيعها، منذ عام ١٩٨٣، على الخطباء(2).

للوهلة الأولى، قد يبدو هذا التحرُّج من ذكر الفروقات بين الملل أو المذاهب مجرَّد رغبة في التزام الحذر: فنسبة ٥٠ إلى ٥٥٪ من المواطنين هم من السُنَّة، و٤٠ إلى ٤٥٪ هم من الإباضية، وأقل من ٣٪ من الشيعة. حتى عام ١٩٥٥ كان إباضية الجزء الشمالي من وسط البلاد يخضعون لحكم تيوقراطي شبه مستقل. وفي أواخر السبعينات كان العُمانيون يُتابعون أحداث الثورة الإيرانية بكثير من الاهتمام، ولكن قلّة قليلة منهم جاهرت علناً بأوجه الشبه بينها وبين الوضع في اليمن. غير أنَّ بداية الثمانينات شهدت انخفاضاً ملحوظاً في حماسة هؤلاء ترافق مع اندلاع الحرب الإيرانية - العراقية، بسبب الشكوك التي طالما راودت الشعب العُماني حيال النوايا الإيرانية، وحجم الطائفة الشيعية الضئيل في عمان وغياب الصلات الوثيقة مع الإيرانيين، بالإضافة إلى وعيٍ حادّ لما آلت إليه تجاوزات الثورة هناك. ومما لا شكّ فيه أن الدولة، في تلك المرحلة، قد راقبت عن كثب تحرّكات الناشطين المتدينين بغية التخفيف من غلواء حماستهم. وكان عدد كبير من الشبان العُمانيين - من السنة والإباضية والشيعة - يواصلون نضالاتهم من أجل الإفساح لدور أكبر للإسلام في السياسة العُمانية، غير أن شعارهم هذا كان خاصاً بهم ولا صلة له بالنموذج الإيراني.

في الآونة الأخيرة، عمدت الدولة إلى الحثّ على خوض السجالات حول الفروقات بين الميول المذهبية المختلفة. ولعلّ المثال الأبلغ على ذلك، هو «درس» متلفز، مدّته ساعتان، ألقاه مفتي عُمان الأكبر، أحمد بن حمد الخليلي، في ٢ شباط/ فبراير ١٩٨٧(3). وللتدليل على أهميّة هذا الحدث، عمد التلفزيون إلى بثّ هذا

(*) لم نعثر بالطبع على النصوص الأصليّة، فآثرنا الترجمة عن الترجمة، وتوخّينا ما استطعنا من الدقة المعنوية (من معنى) لا اللفظية (المترجم).

«الدرس» مباشرة من جامعة السلطان القابوس عند الساعة التاسعة مساءً، وهي الساعة التي يتحلق فيها أكبر عدد من المشاهدين أمام الشاشة الصغيرة. ولا شكَّ في أنَّ خطب الجمعة التي يلقيها المفتي كانت تُنقل أسبوعياً عبر التلفزة، غير أن ظهوره على الشاشة في يومٍ عادي من أيام الأسبوع يشكل حدثاً استثنائياً ويشير إلى أنَّ خطوته هذه تحظى بموافقة المراتب العليا في الدولة. وقد وزعت تسجيلات لدرس المفتي على شرائط فيديو ووزِّعت على تجمّعات الطلبة العُمانيين في كافة أنحاء العالم العربي، وفي أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. ويُعتبر مضمون هذا «الدرس» وأسلوبه والظرف الذي استدعاه، نموذجاً مثالياً للخطاب الديني في عُمان اليوم، ويمثل خير تمثيل على الدور الذي يلعبه هذا الخطاب في السياسات الوطنية والإقليمية.

«درس» تلفزيوني ردّاً على فتوى سعودية

في تقديمه للموضوعة التي سيتطرق إليها في خطبته، يذكر الشيخ الخليلي محاضرة ألقاها منذ اثني عشر عاماً، رجل دين عالمٍ في مسجدٍ مجاور. وقد استهلّ هذا الأخير حديثه بالقول «إن البعض يؤمنون بالله دون أن يروه، والبعض الآخر لا يفعلون». وكانت مسألة «رؤية الله»، وهي مسألة أثارت سجالات حامية بين الفقهاء المسلمين عبر العصور، بمثابة الاستهلال للتطرُّق إلى موضوعة خطبته.

«نحن ندرس معاً، أردف المفتي قائلاً، وحتَّى لو كانت هناك فروقات داخل أمّة المسلمين، فإنَّ الله لا يصنع مثل هذه التباينات». وانتقل، فيما بعد، إلى قراءة فتوى طويلة صدرت في ١١ تشرين الثاني ١٩٨٦ (٨ ربيع الثاني ١٤٠٧) عن عالم سعودي جليل، عضو المجلس السعودي الأعلى للعلماء، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المولود عام ١٩١٢)[٤]؛ والفتوى هي عبارة عن ردٍّ على رسالة شيخ، هو عبد الله بن عبد الرحمن، يسأل فيها إذا كان ممكناً الاعتراف بمرجعية إمام لا يؤمن بأن الله يُرى يوم الحساب.

كان ابن باز يستعرض مواقف المدارس الفقهية المختلفة ـ المالكية والشافعية والحنبلية ـ ويستشهد بمالك (توفي عام ٧٩٥) للبرهان على أنَّ القائلين إن الله لا يُرى يوم القيامة يستحقّون الموت بالسيف. ويردف ابن باز قائلاً: «إنَّ مفتي الإباضية (وهي طريقة للازدراء بمفتي عُمان) قال لي شخصياً إن الإباضية لا يؤمنون بأن الله يُرى في يوم القيامة. وحاولت أن أنصح الإباضيّة بالتخلّي عن مثل هذا الاعتقاد».

وعندئذ يتعرَّض الشيخ الخليلي لفتوى ابن باز بالنقد: «إن واجبنا كمسلمين هو أن

نتبع القرآن. والحال أنّ ابن باز لا يرجع في كلامه لغير العلماء الذين يوافقونه الرأي، وليس للسوابق القرآنية. إنَّ العلماء بشر، يقترفون، هم أيضاً، الأخطاء. ولكن، حتَّى لو كانوا مخطئين وجب علينا أن نحترمهم».

ويعمد الشيخ الخليلي خلال إلقائه درسه إلى التنقّل بين عددٍ من مستويات اللغة العربية: من اللغة الكلاسيكية الزاخرة بشواهد من المصنَّفات الفقهية والتي يعترف جمهور سامعيه، الذي تلقّى علومه بالعربية الحديثة، انه لا يستطيع أن يتبع ما يقوله بسهولة، إلى اللغة الدارجة الحديثة، ذات الطابع العماني ـ وفيها جاء حديثه في الفقرة التي نثبتها أدناه. وما كان غير مألوف في ظهور له علني في عُمان، هو إفراطه في الإيماء بيديه وصوته الذي يعكس حالةً من الغضب. وإذ يواصل سجاله الفقهي، يؤكّد المفتي على أنَّه تعرَّض للإهانة حين كان ضيفاً على وزارة العدل السعودية. ويصف زيارته، برفقة عمانيين آخرين، إلى مكتب الشيخ الباز في ١٣ كانون الثاني/يناير ١٩٨٦ (٢ جمادى الأول ١٤٠٦) على النحو التالي:

> كنّا نتلهّف للإفادة من لقاء الشيخ الباز والإصغاء إلى نصائحه والاعتبار بما ينطق به. غير أننا فوجئنا. فما أن دخلنا مكتبه حتى رافقنا على الفور إلى حجرة ملاصقة وشرع... يصرخ (بشأن) ما سمعه (من فتاوى) (...). وراح يتحدَّث عن الإباضية بوصفها مذهباً منحرفاً وضالاً عن الحقّ الذي أنزله الله على رسوله. فبادرت إلى التعبير عن امتناني لنصائحه وأجبت: «كل واحد يدّعي معرفة الحقيقة، وكلّ من أراد أن يربك معارضه يدّعي أنه على حق وأن خصمه على باطل. والحال أن بلوغ الحقيقة لا يقوم على افتراضات بل يرتكز إلى براهين متينة. ولذا، فإن كان من واجبنا أن نعلن الحقيقة، علينا أن نفعل ذلك عبر نقاش موضوعي يجري نقله إلى الشعب عبر صوت القرآن في مكّة والتلفزيون السعودي. وكذلك الأمر عبر تلفزيونات أخرى وإذاعات أخرى...» ورفض الشيخ بحزم مثل هذا الاقتراح. وسألته عمّا يريد. فقال إنه يريد أن نتخلى عن مذهبنا ونتبنى مذهبهم (...) وسألته إذا كان يرفض طلب مسيحي أو يهودي أو زرادشتي ينتقد الإسلام، بأن يخوض سجالاً معه بهذا الشأن أمام مستمعين أو مشاهدين. فأجاب أن مثل هذا، يأمر الإسلام بالاستجابة إليه(٥).

وبحسب أحد العُمانيين الشيعة: «كلُّ العُمانيين ساندوا المفتي على إثر درسه المتلفز». وكنا سمعنا بعض الشائعات حول ما دار بين الباز وبينه. إن الحملة التي

تعرَّض لها المفتي لا شأن لها بالخلافات بين الملل في الإسلام. لقد هوجم بوصفه عمانياً، وعلى هذا النحو فسّرت عبارات ابن باز. لقد كانت مسألة وطنية[٦]. حتّى أن الشيخ الخليلي لم يكن مُرغماً لتأكيد هذا التفسير على استعراض سجل طويل من النزاعات بين المملكة العربية السعودية وعمان، والتناحرات الدينية والسياسية بين البلدين، والصراعات الحدودية التي لا تنتهي. فجمهوره العُماني يُدرك هذه الوقائع جيّداً.

الهوية الإباضية على شريط تسجيل

خلال تنقّلاته العديدة في أنحاء عُمان، يُعاودُ الشيخ الخليلي رواية لقائه ابن باز ـ التي قرّر على أثرها إنهاء زيارته الرسمية. وقد سجّلت «مقتطفات مختارة» من نقاشه مع ابن باز على شرائط تسجيل، ثمَّ صيغت نصّاً نشر في كرّاسة وُسِمَتْ بالعنوان التالي: «مَن هم الإباضية؟ وفيها يبرز الطابع «النضالي» لفرقة الإباضية، مقابل تيّارات أخرى في الإسلام، مُعترضاً على التشكيك بمعتقداته من قبل مسلمين آخرين. وإذا كانت المداخلة المتلفزة لم تتعرَّض إلاّ للمسألة الفقهيّة للتمثيل على السجال حول دور الفِرَق في الإسلام، فإنَّ الكتيّب يُسهب في عرض المذهب الإباضي المعاصر والفَهْم الإباضي للتاريخ الإسلامي.

وقد جاء تدوين هذا الكتيّب استجابةً لرسالةٍ وجّهها طالب عماني في الولايات المتحدة: «لقد كتبَ الطالب للمفتي قائلاً إن بعض «الإخوة من السنَّة» نصحوا بعدم السماح للإباضية بأَمِّ الصلاة أو المشاركة في تدبير جوامع(هم) ومراكز(هم) الإسلامية هنا، بذريعةِ أنهم ينتمون إلى فرقة الخوارج»[٧]. ويسأل الطالب النُصح لكي يتمكن من الردِّ على مثل هذه المزاعم كما يسأل عن «سبب غياب الكتب والمراجع (الإباضية) في المكتبات والجامعات الإسلاميّة».

في ردّه على الرسالة، يبدأ المفتي بتلاوة آيات قرآنية تحث على الوحدة داخل الأمّة الإسلامية. ويعبّر عن أسفه الشديد لسماعه هذه الأصوات التي تدعو إلى الشقاق، في أوساط المسلمين الصادقين «في عملهم من أجل محبّة الله»[٨]. ثمَّ يعمد الشيخ الخليلي إلى عرضٍ مسهب، ومن وجهة نظر إباضية، للتاريخ الإسلامي في قرون نشأته الأولى. ويحرص في كلامه على توسّل البساطة ليكون في متناول المسلمين الآخرين وأبناء الفرقة الإباضية أنفسهم والذين منهم استغلقت على أفهامهم الصياغات الأدبيّة لتاريخهم الخاص. «ففي زمن النبي والخلفاء «الراشدين»، يقول الشيخ الخليلي، لم

تشهد الأمّة الإسلامية شقاقات في داخلها، وكان الجميع على قدم المساواة أمام الشرع. إلى أن استولى قوم «مفعمة قلوبهم بالضغينة حيال الإسلام» (...) على مقاليد الأمر وحوّلوا سلطان العدل إلى قيصرة مستبدة وطاغية، وتوارثوها أباً عن جدّ (...). ورويت حكايات كثيرة ونُسبَت إلى الرسول، مفادها أن الحاكم ينبغي أن يُطاع مهما كانت الظروف، سواء كان فاضلاً أو فظاً، عادلاً أو مستبداً، ما دام يلهج بالشهادة: «لا إله إلاّ الله»، كما لو أنّ (الشهادة) تشرِّع الجور والرذيلة والطغيان والقهر».

وقد تعرَّض الناس الذين كانوا يدعون إلى مزيد من العدل وإلى «الالتزام بمبادىء القرآن الكريم للأذى المادي والمعنوي»، وفي طليعتهم الإباضية. لقد أقامت السلالة الأموية والعباسيّة حكم طغيان منحرفاً عن المثال الإسلامي. والإباضية ليسوا ضدَّ الأمويين لأنهم أمويون، وإنما هم ضدّ الرياء والطغيان والجور و«الانحرافات»: والدليل على ذلك أن الكتيِّب يأتي على ذكر خلفاء صالحين احترموا الإباضية[٩]. ولكي يبرهن على أنّ هذه النظرة السلبية للحكم الإسلامي في عهد الأمويين لا تقتصر على الإباضية وحدهم، يذكر الشيخ الخليلي أيضاً مفكرين حداثويين أمثال أحمد أمين، و«الشهيد» سيّد قطب (الذي أعدم في عهد عبد الناصر عام ١٩٦٦)، والإمام أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩). وفي عهد الأمويين ومن أعقبهم من الخلفاء، يردف الشيخ الخليلي قائلاً، أدخل قومٌ يلبسون مسوح الإسلام «الوثنية» إلى النظام الإسلامي. «فعندما تقاتل وثنية صريحة، يهرع مئات الآلاف من المقاتلين المسلمين لنصرتك. ولكن حين تقاتل هذا النوع من الوثنية المقنَّعة، يُصبح من غير الممكن أن تميّز بين المنافقين والمسلمين، فتجازف بذلك أن يؤخذ مسلمون كثيرون بجريرة آخرين. لقد اقتلع الإسلام «الوثنية الصريحة»، ولكن بفضل «الوثنية المقنَّعة» استطاع الملوك والأمراء أن يُحافظوا على سلطانهم (عبر التأكيد على أنهم) وحدهم من توجب لهم الطاعة دون قيد أو شرط ـ وهذا مما لا يتوجب إلاّ لله وحده»[١٠].

ويجد العُمانيون المؤمنون الشبان أن درس المفتي مقنع، وخصوصاً أولئك الذين من بينهم يأخذون على محمل الجدّ النقد الموجّه إلى الدول والمجتمعات المعاصرة، العربية والإسلامية، من قبل المفكرين الإسلامويين الراديكاليين أمثال سيّد قطب. وعلى الرغم من الراتب الذي تدفعه له الحكومة، يذكر المفتي عدداً من المؤلفات المحظورة في عُمان، فيبدو بذلك في مظهر المستقلّ حيال الرقابة والاشراف الدولتي. ومع ذلك فإنَّ درسه المتلفز وحملاته العلنية على الشيخ الباز، لم تكن ممكنة إلا بموافقة مسبقة من السلطات العليا. والواقع أنّ السلطات العُمانية في ترخيصها لمثل هذا الخطاب الراديكالي إنما تطوّقه وتتحكم به على غرار ما تفعله السلطات المصرية (أنظر مساهمة

ميتشل في هذا الكتاب). والعُمانيون أنفسهم لا تراودهم الأوهام، ويعلمون حقَّ العلم أنَّ التأثير الناجم عن مبادرات من هذا النوع من قبل المفتي لن تؤدي إلى السماح بالمؤلفات المحظورة لمجرَّد أنه يأتي على ذكرها.

بعض الأفكار اللاذعة التي ترد في سياق كلام المفتي تُنسب إلى مؤلفين آخرين بوصفها شواهد أو استعارات. وعلى هذا النحو يتملّص من نسبة هذه الصياغات إليه، على الرغم من أنه يتبنّاها ويوافق عليها. وحين يلجأ إلى مثل هذه الشواهد يحرص الشيخ الخليلي على ذكر المؤلفين وعناوين المؤلفات وأرقام الصفحات، وحتّى، أحياناً، أسماء الناشرين ـ وهو أسلوب في إيراد الشواهد أَلِفه من جمهوره أولئك الذين تلقوا تعليماً حديثاً. فمثلاً، يصوغ الشيخ الخليلي أقوالاً لسيّد أبو الحسن علي الحسن الهدوي بعباراته الخاصة ليتساءل قائلاً:

> مَنْ يسعه القبول أن ينحصر مصير الناس المنتجين ـ وهم الأغلبية ـ في العمل والكدّ المتواصلين، في حين أن مصير طبقة يُعد أفرادها بعدد أصابع اليد الواحدة هو اللهو على حساب الأول (...). من يسعه القبول بأن يكون الناس مرغمين على اتباع ملك أو أمير أو حفنة من الناس الفاسدين البلهاء الذين لا شاغل لهم سوى تبذير الثروة وتلبية رغباتهم؟ (...) إنَّ وضعاً من هذا القبيل مصيره الفساد والانهيار كلّما برز الإسلام، وكلّما صحا وعي الناس واعتبروا بعبرة الأمور[١١].

لا يتناول كلام المفتي موضوعات الطغيان والفساد والتوزيع غير العادل للثروة، والافتئات والقمع والحروب الداخلية في الأمّة الإسلامية... إلخ، إلا بأمثلة من الماضي، غير أنه واثق من أن جمهور مستمعيه سيقيم أوجه التماثل مع أوضاع أكثر معاصرة. وأسئلته تحث على ذلك: لِمَ أصدر عالِمٌ سعودي فتوى ضد مذهب الإباضية؟ ولِمَ يعمد المسلمون الآخرون إلى ترويج المعلومات المغلوطة حول الإباضية؟ غير أن تعليقاته العلنية لا تحث على المماثلة مباشرةً مع الماضي القريب لعُمان أو حاضرها. أمّا حول التاريخ الإسلامي الأكثر قِدماً، فيستند الشيخ الخليلي على نصوصٍ للبرهان على أن الإباضية قد قاتلوا الاضطهاد والطغيان. ولذلك يسأل، لِمَ يسعى البعض وراء إلحاق العار بهم؟ والجواب هو أنّ هؤلاء كانوا يسعون للتقرُّب من السلطات القائمة آنذاك. ومن بين هؤلاء، يذكر ابن حزم الأندلسي (٩٩٤ ـ ١٠٦٤) وعدداً من «المرتزقة» المعاصرين الذين يذكر أسماءهم ويقتطف مقاطع طويلة من كتاباتهم. ويردف قائلاً: لقد نشرت مجلة أردنية رواية ملفَّقة حول الإباضية، ونسبتها إلى مصدر سعودي؛ وتؤكّد هذه الرواية أنَّ مهاجمي المسجد الكبير في مكّة، في ٢٠ تشرين

الثاني/نوفمبر ١٩٧٩، كانوا من «الخوارج الإباضية»[١٢]. وبعد استعراضه «لأكاذيب» و«افتراءات» أخرى، يخلص الشيخ الخليلي إلى ذكر عدد كبير من المصادر غير الإباضية التي، حسب زعمه، تُظهر عبادات وإنجازات الإباضية على نحوٍ أفضل ومختلف، ويدعو الشبيبة المسلمة إلى اجتناب «التعصب والميول الفئوية»[١٣].

يظهر المفتي في لقاءات علنية ويخاطب المواطنين أكثر مما يفعل العاهل أو أيٌّ من وزرائه. ومما لا شك فيه أنّ اسمَ السلطان هو الذي تتناقله الألسن غالباً ولكنّ المفتي هو الذي يضطلع بمهمّة التوجّه إلى الأمّة ليقدِّم لها بانتظام التبريرات المعقلنة وليُفسِّر مبادىء الإسلام. إنه يجسّد الشرعية الدينية التي يُطالب بها النظام الملكي لنفسه حتّى ولو اقتضاه ذلك أن يحمل على أوجه استغلال السلطة من قبل أنظمة الحكم السابقة التي كانت تزعم أنها تعمل بوحيٍ من مبادىء الإسلام. يقوم الشيخ أحمد دورياً بجولاتٍ عديدة في كافة أنحاء السلطنة ويلتقي أعيان رجال الدين المحليين وتستقطب مداخلاته العامة جماهير حاشدة. ويُلقي خطبة الجمعة كلّ أسبوع ويتمّ بثها عبر الإذاعة والتلفزيون. وفي بعض المناسبات، كما في عيد الجيش أو عيد الشرطة، يشكر الله على بركاته لعُمان والعناية التي يوليها جلالته للقوات المسلّحة «بوحي من أفكار الإسلام» ويحث «الضباط الجدد على التزام مبادىء الدين وأن يكونوا منصفين في أداء واجبهم»[١٤].

وعندما يأمر السلطان بإقامة صلواتٍ خاصة لدعم الشعب الفلسطيني، في آذار/مارس ١٩٨٨، يؤم المفتي حشد المصلين في أحد أكبر مساجد المنطقة المجاورة للعاصمة. ويصدر الفتاوى ردّاً على أسئلة العُمانيين، عبر برامج منتظمة في الإذاعة، وزاوية خاصة في مطبوعة أسبوعية[١٥]، وغالباً ما يشارك في مؤتمرات إسلامية عالمية. وعلاوة على ذلك، يضطلع المفتي بدور مركزي داخل اللجان التي تشرف على صوغ المضمون الجوهري للتوجيه الديني العام في المدارس والمساجد ووسائل الإعلام.

وأصبحت إحدى مهامه، منذ عام ١٩٨٣، أن يترأس «لجنة خُطَب الجمعة»، أي مجموعة الاختصّائيين العُمانيين والمصريين الذين يُعدّون الخُطَب النموذجية لتكون بمثابة توجيهات للخطباء في كافة مساجد السلطنة ـ الإباضية والسنية والشيعية.

تحرص هذه الخطب على اجتناب أي تلميح للقضايا السياسية المعاصرة. وتتضمّن مجموعة ذي القعدة ١٤٠٧ (حزيران ـ تموز/يونيو ـ يوليو ١٩٨٧)، مثلاً، خطباً من نوع: «الحجّ بوصفه تعبيراً على الوحدة والقوة»، «كيف يؤدي الرياء إلى إبطال كلّ عمل خير»، «الإيمان وتأثيره على المجتمع» أو أيضاً «الإسلام وتأثيره على تشكل

المجتمع». ويُذكر السلطان، دون أن يُسمَّى، في التوجيهات التي تختتم بها كلّ خطبة: إذ يُسأل الله أن يجعل «النصر حليفاً لسلطاننا» على أعداء «الحقّ والدين». ولهذا التغييب المدروس للموضوعات التي من شأنها، ولو من بعيد، أن تفسَّر على أنها سياسية، دلالة في ذاته: إذ يستبعد نقاش المسائل السياسية والحكومية من حرم المسجد ومن مضمون خطب الجمعة. ففي إيران تستخدم خطب الجمعة في الدرجة الأولى، ومنذ قيام الثورة، لتفسير وتأويل الخيارات السياسية والأحداث الوطنية والدولية (أنظر مساهمة ي. ريشار في هذا الكتاب). أما في عمان، كما في المغرب أيضاً (أنظر مساهمة م. توزي، في هذا الكتاب) فلا تلعب خطب الجمعة أي دور مركزي. فالدولة، في تعيينها لما لا يدخل في صلب الخطاب الديني، تتحكّم بهذا الخطاب، وتجعله، عمداً، خطاباً على حدة.

جعل الإسلام موضوعياً

إنَّ النحو الذي يعبِّر من خلاله الشيخ الخليلي عن الإباضية المعاصرة يُباين بخاصة نمطاً أكثر قدماً من التعبير الديني كان سائداً في عُمان حتى بداية السبعينات؛ وكان النمط القديم يُروّج له من قبل شبكة من رجال الدين المرموقين الذين تربط فيما بينهم صلات وثيقة. وكان خطابهم الديني يتمحور حول الشعر والقَصَص القَبَلي، ويوزَّع ويُتداول مدوّناً في مخطوطات وفي أوساط النخبة المثقفة بخاصة(١٦). وكانت النصوص تستند أوّلاً إلى اجتهادات العلماء ولا تعكس أيّ سجال أو خلاف في صفوف الأمّة الإسلامية في معناها الواسع. هكذا مثلاً لم يكن لإقامة الكاتب والقومي العربي المرموق، الإباضي والطرابلسي سليمان الباروني (١٨٧٠ - ١٩٤٠)، في عمان خلال العشرينات والثلاثينات أي تأثير فعلي على شكل الخطاب الديني(١٧).

لقد كان شكل التديُّن السائد في تلك الحقبة قليل الاكترات بصوغ الأطروحات البديلة للإسلام وللهوية الإسلامية. وفي عدد كبير من المناطق العُمانية كانت الطوائف السنية والشيعية والإباضية تُقيم فيما بينها صلاتٍ وثيقة العرى. غير أن هذه الصلات كانت تقوم بفعل التجاور وليس بسبب تفاعل حقيقي. فقد كان أفراد كلّ طائفة موقنين، بشكلٍ عام، من التباينات في الممارسة الدينية لكل طائفة، غير أنهم ما كانوا يصوغون معتقداتهم الخاصة أو معتقدات الآخرين في نُظُمٍ مذهبية متماسكة.

لقد كانت مراكز الدراسة الخاصة بالمثقفين الدينيين لفرقة الإباضية، تقع في الجانب الشمالي من المناطق الداخلية في عمان، خصوصاً في نَزْوى وروسطق. وفي

المقابل كان المثقفون الدينيون السنّة من مسندم والساحل الشمالي لعُمان ـ بما فيهم القضاة والعلماء ـ يدرسون في مناطق أبعد إلى الشمال في الخليج الفارسي، حتّى أن إحدى مدارسهم كانت تقع في جزيرة قشم الإيرانية (التي غادرها معظم الأساتذة إلى دبي، إثر اندلاع الحرب الإيرانية العراقية عام ١٩٨٠). في الحقبة السابقة، أي قبل عام ١٩٧٠، كان الوصول إلى عُمان أصعب بكثير من الوصول إلى بلدان الخليج الأخرى؛ ولم تكن السلطنة هي المكان المثالي للعثور على العدد الكافي من التلاميذ أو تدبّر الوسائل المالية الكفيلة بإعالتهم. ولا يبدو أنّ الروابط الإقليمية قد استغلّت في عُمان لتحريك معارضة في وجه السلطات السياسيّة، فكان السلطان سعيد ومستشاروه مطمئنين إلى بقاء الأمور على ما هي عليه. أمّا طلاب ظفار السُنّة، فكانوا، من جهتهم، يفضلون الالتحاق بالمراكز الدينية في حضرموت. ومراكز تدريس الشيعة، اللواتية الناطقين بالسندية، في الهند قبل التقسيم (ثمّ في باكستان)، وللطائفة الشيعية العربية، النجف. ولكي يوطّد شرعية حكمه في نظر إباضية شمال المناطق الداخلية، عمد السلطان سعيد إلى تعيين قضاة إباضية متحدّرين من المناطق الداخلية: وكان بعضهم يخدم في الوقت نفسه إدارة الإمام في المناطق الساحلية ذات الغلبة السنية[١٨]. لقد كانت مختلف الطوائف الدينية على اتصال فيما بينها، غير أن هذا لم يؤدّ إلى وعي منهجي للفروقات بين الفِرَق الدينية. أضف إلى ذلك غياب أي سجال ديني ذي معنى عن خطاب الحركات المعارِضة للسلطان سعيد والتي تزايدت خلال الخمسينات والستينات، سواء في عُمان الشمالية أو في مقاطعة ظفار الجنوبية.

عقب انقلاب عام ١٩٧٠، عيّن القاضي ابراهيم سعيد العَبْري (المتوفي سنة ١٩٧٥)، وكان خدم في الوقت نفسه الإمامة والسلطان السابق، أوّل مفتٍ لعُمان. وقد خَلَت دروسه الدينية، التي كانت تبث دورياً عبر الإذاعة العمانية، وجملة ما أثر عنه من نصوص مكتوبة، من أي ذكر للقضايا المتعلّقة بالفروقات بين الطوائف الإسلامية؛ كما خلت من أي ذكر لمؤلفات مسلمين حداثويين أو أي نقاش للتفاسير المتباينة فيما بينها للعقيدة الإسلامية. لقد كانت خطبه وقصائده المنظومة تَعْرِضُ لموضوعات مثل أوّل مصعد كهربائي في عُمان، أو رحلة في السيارة من داخل البلاد إلى مسقط أو القضايا القبليّة: وكلّها موضوعات تخاطب جمهوراً مُسنّاً يستحسن فصاحته المطعَّمة والمسبوكة ولكنْ البعيدة كل البُعد من الموضوعات التي حرص خَلَفه على إثارتها مراراً[١٩].

كانت الغالبية العظمى من العُمانيين ترى، إلى وقت قريب، أي قبل العشرين سنة الأخيرة، ان الممارسة هي التي تُعيِّن الانتماء إلى الإسلام، وأن الأمر ببساطة لا يتعدَّى

هذه الحقيقة. كانوا يدركون وجود طوائف إسلامية أخرى، وأحياناً في الجوار المباشر، غير أنَّ متخيّلهم الأخلاقي كان قليل الاكتراث بالفروقات في تفسير العقيدة والممارسة. وينطبق مثل هذا الإدراك على العلماء كما ينطبق على عامّة المؤمنين.

لقد وجد الشيخ الخليلي نفسه في موقع مثالي ليكون صلة الوصل بين التصوّرات القديمة للإسلام وتفسيرات اليوم «الموضَّعة» (Objectivées). لقد جاء عُمان حين بلغ الأربعين من عمره تقريباً، في أعقاب ثورة عام ١٩٦٣ في زنجبار. وكان قد درس هناك، لبضعة أشهر، على الشيخ أبو إسحق ابراهيم أفتيش، وهو جزائري من مزب كان يقيم في القاهرة ويزور زنجبار بدعوةٍ من سلطانها السابق[٢٠]. وحين استقرّ الشيخ الخليلي في مسقط درَّس في مسجد الخور. وعلى الضدّ من بعض العُمانيين المتحدّرين من زنجبار، أقام صلاتٍ وثيقة بعُمانيين متحدرين من شمال المناطق الداخلية. وشارك في حلقة الدروس التي كان يشرف عليها آنذاك في مسقط ابراهيم سعيد العَبري، وكان لا يزال قاضي قضاة مسقط ورئيس محكمة الاستئناف. وقد عُرف عنه منذ ذلك الوقت أنه أحد المطلعين على الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي «الحداثوي»، غير أن ذلك لم يَحُل دون فوزه باحترام العلماء التقليديين.

وقد تكون قسوة الثورة الماركسية التي أرغمته على مغادرة زنجبار، أسهمت في جَعْله حذراً حيال اليسار في السياسة. ومما لا شك فيه أن انتفاضة ظفار، خصوصاً بعد سيطرة حركات يسارية متطرفة على المنطقة في أواخر الستينات، تمَّ امتدادها السريع في اتجاه شمال عُمان، قد شكّلت في نظر الشيخ الخليلي وقائع مثيرة للقلق. لذا يمكن القول إن التجارب التي خَبِرها المفتي ما كانت لتجعل منه على الإطلاق خميني عُمانياً.

عُمان، أمّة متخيَّلة

لقد صيغت الهوية التاريخية المميّزة لعُمان خلال ما يربو على الألف عام بفعل الإباضيّة وطبيعتها الجغرافية. ومع ذلك فإنَّ وحدتها واستقلالها الذاتي قد تعرّض، بدءاً من أواسط القرن التاسع عشر على الأقل، لهزّات قاسية بسببٍ من الانحطاط الاقتصادي والسياسي. غير أنَّ هذا المسار الانحطاطي قد بدأ يتحوَّل تدريجاً في ثلاثينات هذا القرن. ولقد أدَّت عملية إعادة توحيد البلاد على يد السلطان سعيد، في أواسط الخمسينات، مهما بدت هذه الوحدة من الهشاشة، إلى رفد سلطنة مسقط وعمان، كما كانت تسمّى إلى العام ١٩٧٠، بحيوية جديدة؛ لكنَّ البلاد بقيت على ما كانت عليه «أمةً سياسيّة مُتخيَّلة» ذات حدود إقليمية معترف بها ونهائية. وكان نطاق

نفوذها مُعترفاً به من قبل أنصار العاهل العُماني ومن قبل معارضيه على حدّ سواء[٢١]. وربّما كان حكم السلطان سعيد ضعيفاً على مستوى بَسطِ النفوذ وتوفير الخدمات، غير أنّه، في أية حال، كان أكثر براعة وفاعلية ممّا سبقه. فقد كان يُشكّل نواةً مُتعيّنةً بوضوح أرغمت معارضي الداخل على الاتحاد فيما بينهم، بوصفهم عمانيين، لمواجهتها. وهكذا جرت ثورة الجبل الأخضر بين ١٩٥٧ و١٩٥٩، وكانت شبه محصورة داخل نطاق بعض القبائل المُتعينة في المناطق الداخلية الشمالية ولم تتسع لتشمل عُمان بأسرها. كذلك الأمر ثورة ظفار التي لم تستقطب، حتى أواخر الستينات، إلاّ الظفاريين وليس عمانيي الشمال. ومع ذلك، وبدءاً من العام ١٩٦٩، راح منشقّون عُمانيون من كافة مناطق عُمان، من الشمال والجنوب، ومن المنافي الأخرى في أرجاء العالم العربي، يقيمون الصلات فيما بينهم للتعاون.

على أثر انقلاب ١٩٧٠، عمد نظام الحكم إلى توطيد مفهوم الهوية الوطنية بفضل نشر التعليم وتطوير إدارة ذات كفاية عدداً وعدّة، وتوفير الخدمات الأمنية وإقامة جهاز للشرطة وللجيش[٢٢]. كما يَسّر شؤون رواج الأعمال عبر إقامة شبكة اتصالات. وبذلك أصبح أن يكون المرء عُمانياً يعني، منذ ذلك الوقت، أن يفيد من بعض التقديمات وأن يخضع لبعض الضوابط المعينة. ففي الكتب المدرسية وفي الخطاب الرسمي يسمّى العمانيون بـ «المواطنين». وقد استبدلت هذه التسمية كلمة كانت متداولة في المناطق الداخلية الشمالية من البلاد، وهي كلمة «وطن»؛ وهذه الكلمة تشير إلى المتَّحد أو نطاق القبيلة التي ينتمي إليها الفرد، حيث تطبق قواعد خاصة في الصلاة والصوم. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ بعض العُمانيين يرون في بلاغة «المواطنية» الجديدة جانباً من الرياء ولا يعيرونها اهتماماً في الحياة العملية. غير أن هذا لم يَحُل دون أن تكون «المواطنة» في الإطار الذي تتخذ فيه القرارات السياسية ويتم تشريعها.

لعلَّ التعليم هو المَثَل النموذجي لسياسة تتبعها الدولة ولم تبلغ المُرتجى الفعلي منها إلاّ بعد مرور سنوات عديدة. عام ١٩٧١، تنطلق عُمان في مشروع تعليم جماهيري رُصِدت له الإمكانات المادّية اللازمة. ومع ذلك لم يُثمر هذا المشروع إلاّ في مطلع الثمانينات، عندما أنهى، وللمرّة الأولى، عددٌ لا يُستهان به من التلاميذ الذين أفادوا من هذا التعليم الابتدائي شبه الشامل، المرحلة المدرسية المتوسطة[٢٣]. وفي أواخر الثمانينات كان عدد منهم قد أنهى دراسته الجامعية وعاد إلى السلطنة سعياً وراء وظيفة في القطاعين العام والخاص اللذين أصبحا أكثر فأكثر اكتظاظاً. وعلى الرغم من الغلبة العددية المطلقة للمدرّسين الأجانب في كافة مستويات التعليم، فإنّ السياسة التربوية اليوم تقضي باستبدالهم تدريجاً بمدرِّسين عُمانيين يختارون في العادة أن يعملوا

في مدارس قريبة من بلداتهم أو مدنهم الأصلية. وقد بلغت نسبة المدرسين العُمانيين في بعض المناطق الداخلية نحو الـ ٢٠٪.

وقد كان لمشروع التعليم الجماهيري تأثير حاسم على أسلوب تديُّن العُمانيين الأصغر سناً، حتى ولو سعت السلطات لإبقاء التعليم بعيداً من نطاق السياسة، ولاستخدامه في الحفاظ على القيم «التقليديّة». وقد شكّلت التكنولوجيا والأنماط الفكرية التي استحدثها التعليم الحديث، قطيعة ذات دلالة كبيرة، على مستوى القاعدة، مع الميل السابق للمغالاة في قيمة الكلمة المكتوبة، والموروثة عن تقليد شفاهي، ومع ثقافة موجّهة نحو إتقان النصوص الدينية المعترف بها، والتي تُدرس تحت إشراف علماء يحظون باعتراف الأمّة بأسرها. أمّا اليوم، فيتولّى مدرسون مختلفون تدريس موادّ مصنَّفة ومجزّأة من خلال كتب مدرسية، فيما تميَّز الكفايات بوساطة امتحانات معينة ومدروسة.

يُغفل تدريس الدين الإسلامي مسألة الانقسامات المذهبية ويقصر مادّته على موضوعات مثل حياة النبي محمد والحديث، وهي أمور لا يختلف السنّة والإباضية والشيعة على صحّتها. ولا يتناول التعليم الرسمي لا تطور الفرقة الإباضية ولا الانقسامات المذهبية الكبرى داخل الأمّة الإسلامية. وهذا الإسلام «العام» نفسه هو الذي تروِّج له الصحف وخُطب الجمعة التي تُبث عبر الإذاعة والتلفزيون.

لقد ترتَّب على جعل الإسلام مادةً للتدريس ما لم يكن في الحُسبان، وهو أن يُصبح، ضمناً، موضوعاً بين موضوعات أخرى، وقابلاً «للتفسير» و«للفهم». والحالُ، أنَّ تناول الإسلام بوصفه نظاماً من المعتقدات والممارسات يفضي حتماً إلى تسليط الضوء على الخلافات داخل صفوف جماعة المسلمين. قبل عام ١٩٨٢، كان عدد كبير من الطلاب الوافدين من عدد من مقاطعات عُمان ينهون السنة الأخيرة من دراستهم الثانوية كطلابٍ داخليين في منطقة العاصمة. ويفيدنا طلاب سابقون أنّه مهما بلغ الطابع العام للتعليم الرسمي، فقد كانت النقاشات تدور، خارج غرفة الصفّ، وكذلك السجالات المطوّلة حول الفروقات بين المذاهب، «ليس بهدف إقناع الآخرين بتغيير مذهبهم بل للدفاع عن طَرَفنا»(٢٤). ولذلك كان على المساجلين أن يبالغوا، بالضرورة، بإبراز «السمات المميّزة» لمذاهبهم ومعتقداتهم الخاصة. وكما يتضح من رسالة الطالب في الولايات المتحدة إلى الشيخ الخليلي (أنظر أعلاه)، فإنَّ وعي الفروقات بين مختلف المذاهب الإسلامية يتفاقم عندما يُجبه الإباضية، خارج عُمان، بأفراد من مذاهب إسلامية مختلفة، ويُدرك هؤلاء أنَّ الآخرين يتخذون مواقف عدائية

منهم أو أنَّ معرفتهم بالإباضيّة شوهاء وغير دقيقة. فواقع الانتماء إلى تجمعات أو مجموعات طالبية مسلمة، وواقع الحصول على شرائط تسجيل مسموعة أو مرئية، وتوافر الكتب والنصوص المكتوبة، تؤثر أيضاً على إدراك الفكر الإسلامي والسياق الذي يتشكل فيه هذا الإدراك. ومع أن الأمر يبدو تحصيل حاصل، ينبغي ألاّ نغفل حقيقة أن معظم العُمانيين لم يبلغوا، إلاّ منذ وقت غير بعيد، مستوى التعاطي اليسير مع المكتوب أو مع شروحات العقيدة الإسلامية باللغة العربية الحديثة.

الدين وحُكْمُ الدولة

لقد بذلت الدولة جهوداً متعاظمة لتوجيه التعبير الديني، كما بذلت جهوداً مماثلة للتحكّم بمعظم الظواهر السياسيّة. في البداية، بدا وكأنَّ السياسة الدينية للدولة تُرسَمُ على أساس ردّ الفعل على تدابير المملكة العربية السعوديّة التي كانت معونتها المالية تعتبرُ عاملاً حيوياً قبل عام ١٩٧٣[٢٥]. وطلب السعوديون، في معرض سعيهم لبسط نفوذهم داخل حدود السلطنة، السماح لهم بإنشاء مكتبات دينية عامّة وإيفاد المدرّسين في ميدان الدراسات الدينية أولاً[٢٦]. وقد استحوذت هذه الأمور على اهتمام عددٍ من المسؤولين المرموقين الذين أبدوا اهتماماً بالمسألة، غير أنَّ جُلَّ اهتمام الحُكم كان منصبّاً على حرب ظفار؛ وهو بأية حال يُعاني نقصاً في المِلاك المؤهَّل لتولّي الشؤون الدينية. ومع ذلك، فقد بوشر في أواسط السبعينات، بتنفيذ مشروع تشييد المساجد وإنشاء المعاهد المختصة بإعداد مدرّسين للعلوم الدينية من بين العُمانيين. وقد جُدِّدت المعونة السعوديّة عام ١٩٧٦. ولم يصدر علانيةً أيُّ اعتراضٍ على النشاطات الدينية للسعوديين، ولكن السلطات عَمِلَت ضمناً، على المستويات الدنيا، على حصر هذه النشاطات؛ وأُقفلت آخر المكتبات الدينية العامّة عام ١٩٨٢.

لقد كان مشروع تشييد المساجد يتطلب توافر الرساميل وليس توافر المِلاك. فكان بذلك أوّل المبادرات الكبرى التي قامت بها الدولة. ووضعت الخطط والتصاميم وشيّدت مساجد «قابوس» في عددٍ كبير من المدن الكبرى، في منطقة العاصمة، وصحار وصلالة ونزوى وعبري وبهله. وأُصبحت إحدى السمات المميّزة لإنجاز مثل هذا المشروع هي اجتماع حشد المؤمنين فيها، وخصوصاً أنَّ خطبة صلاة الجمعة تُلقى فيها.

ولهذه السمة دلالة خاصة تَغْني فرقة الإباضية في المناطق الداخلية. ذلك أنّه طوال عهد الإمامة في القرن العشرين (من ١٩١٣ إلى ١٩٥٥)، كان الإمام، بوصفه إمام

المسلمين، هو وحده الذي يُلقي خطبة صلاة الجمعة. أما في المساجد الأخرى أو حتّى في غياب الإمام، فكان الأمر يقتصر على أداء صلاة الجماعة. وقد هُدم المسجد الذي كان يجتمع فيه المصلون قديماً في نزوى وشيّد في مكانه مسجد «قابوس». وقد ارتبط عدد من المساجد بمعاهد دينية أو بمجموعات دراسية غير رسمية. ويتمّ تمويلها مباشرة من ديوان البلاط الملكي، وهو الجهاز الحكومي الوحيد الذي تُلبَّى احتياجاته المالية بانتظام على الرغم من الأزمة الاقتصادية الحالية.

وقد وضعت المساجد الأخرى رسمياً تحت رعاية وزارة العدل والأوقاف والشؤون الإسلامية، التي عمدت إلى تشييد مساجد جديدة في مطلع الثمانينات. وقد أظهرت دراسة إحصائية رسمية أجريت مؤخراً أن هناك ما مجموعه ٩١١٤ مسجداً تقام فيها الصلوات دورياً، موزّعة على ١٨٩٨ بلدة ومدينة في عُمان. وتتولّى رعاية هذه المساجد مؤسسات خاصة أو محلية. وتؤكّد الوزارة نفسها أنَّ هناك ٣٥ مسجداً فقط تشيّد أو ترمَّم بمساعدتها كلَّ عام[٢٧].

ثمَّ لم تلبث المبادرة الحكومية أن اتسعت فيما بعد، عبر إنشاء المعاهد لإعداد مدرّسين لعلوم القرآن والدين على مستوى المدرسة الابتدائية والثانوية وفي مجال الخدمة العسكرية الإلزامية[٢٨]. وعلى غرار أوجه أخرى للسياسة الدينية، هناك مَيْلٌ، منذ السبعينات، إلى زيادة عدد هذه المعاهد على نحوٍ شبه ارتجالي ودونما تخطيط مسبق. ومعظم هذه المعاهد تابعة لوزارة التربية وإن كان بعض الوزراء والمستشارين الآخرين يلعبون دوراً استشارياً في مسائل السياسة الدينية. في كانون الثاني/يناير ١٩٨٨، استكملت المدارس الإعدادية والثانوية القائمة بمعهدين إسلاميين جديدين أطلق عليهما اسم قابوس ويموّلهما الديوان. ويُفترض أن يَعْمَل المعهدان على المستويين الجامعي والثانوي، وقد افتتح أحدهما في صحار والآخر في بلاد بني بوحسن في محافظة بعيدة عند الحدود الشمالية لكثبان وهاية؛ ويتسع كلّ منها لنحو مئتي تلميذ. إنَّ الهدف المُعْلَن من إنشاء هذه المدارس يكمن في توفير تربية دينية للتجمّعات «النائية». وعلى الرغم من عدم الدقّة في وصف صحار بـ «النائية» فإن الغاية من إنشاء المعهد فيها هو استقطاب طلبة مؤهلين من بين الجماعات الرعوية والجبلية المجاورة. وعلى المدى البعيد من المفترض أن تصبح هذه المعاهد فروعاً إقليمية لجامعة السلطان قابوس[٢٩].

لقد اتسمت الجهود الأولى التي بذلتها الدولة لتوجيه التعبير الديني بطابع الارتباك وكانت غير مثمرة. وإثر الهجوم الذي شُنَّ في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩ على

المسجد الكبير في مكّة وضع، لبعض الوقت، حراس بلباس رجال الشرطة على باب مسجد قابوس في نزوى. وقد فسَّر القادة الروحيون المحليون هذه الخطوة على أنها علامة على فقدان الحكم أي صلة بالإحساس الديني لأهل المناطق الداخلية بحيث انه أصبح يخشى من نشاط تخريبي قد يقوم به الإباضية، بسبب الغليان السياسيِ الذي يشهده الجوار. وبحسب تعليق علاّمة: «ان الحكومة تكاد تجهل اليوم ما تفكر فيه فتحسب أننا نسعى لإعادة الإمامة»[٣٠]. وقد أقفلت مكتبة شيعية في مُطرَح عام ١٩٨٠ بذريعة أنها تستورد كتباً دينية «مثيرة للفتنة». والحقيقة، بحسب مصادر مطلعة، أنها كتب وكرّاسات لم تخضع للرقابة الحكومية، لأنَّ إجراءاتها بطيئة وغير متعاطفة حيال الشيعة.

وهناك حادثة أخرى جرت في العام نفسه وضعت الشيعة مجدّداً في واجهة المجريات: وتتمثل بتعيين «مجلس لشيوخ اللواتية»، تمّ اختيار أعضائه من اللواتية وهي الطائفة الشيعية الرئيسية في البلاد. وكان هؤلاء، حتى عام ١٩٧٠، يُحافظون على لحمةٍ شديدة التماسك فيما بينهم ويقيمون إجمالاً في مطرح في أحياءٍ سكنية خاصة بهم لا تقبل بوجود غرباء إلاّ في ما ندر. وقد أبدى عدد كبير من اللواتية ردّ فعلٍ معتدلاً عندما عيّنت الحكومة «شيوخاً» من صفوفهم ـ كما لو كانوا قبيلة بدو. غير أنّ «مجلس شيوخ اللواتية» أقام صلات مباشرة، وفي مناسبات عدة، مع السلطات للحدِّ من تفاقم التوترات الدينية ولتسوية مختلف المشكلات السياسية[٣١].

إن أبلغ المؤشرات دلالةً على تبدُّل الحساسيات الدينية قد ظهر في مطلع الثمانينات، عندما بدأ شبّان عمانيون بالتقدم بطلبات غير سياسية في الظاهر، كطلب إقامة مكتبات عامة في أندية الشباب التي أقيمت في كلِّ ناحيةٍ على قدر ما من الأهمية. وطالبوا أيضاً باتخاذ تدابير لضمان خطبة صلاة الجمعة. غير أن إجراءات افتتاح المكتبات العامة غالباً ما كانت تصطدم بموقفٍ من الارتياب لأنَّ الشبان الأشد اهتماماً بهذا الأمر كانوا من الطلاب الناشطين في منظمات مذهبية إسلامية مختلفة من خارج عُمان. وغالباً ما كان يُرفض الترخيص لمثل هذه المكتبات بذرائع مختلفة. أما مسألة الخطبة فكانت تمثل تحدياً دقيقاً لسلطة الدولة. وكانت المبرّرات لمثل هذه المطالبة لا ترقى إليها شُبهة من وجهة نظر إسلامية. فكما لفت مدرّس ريفي من الجيل الأوّل بشأن القسم الشمالي من المناطق الداخلية للبلاد، حين قال: «إن الناس هنا لا يعرفون الإسلام، إنهم يصلّون ويضحّون لكنهم لا يعرفون لماذا»[٣٢]. قبل أواسط السبعينات كانت مثل هذه التصريحات غير قابلة للفهم تقريباً في معظم مدن وبلدات المناطق الداخلية والساحل. وقد أصبحت شائعة في أواخر الثمانينات.

حين انطلقت الحركة لإعادة خطبة الجمعة، سعى كلّ الذين يجيدون اللغة العربية الفصحى في بعض الطوائف، إلى الصعود إلى المنبر. وكان بعضهم أعضاء في جمعيات تقوية كـ التبليغ، خصوصاً في المناطق الساحلية (السيب على سبيل المثال)[٣٣]. وكانت الأوساط الرسمية قلقة لاستخدام المنبر على هذا النحو.

وبما أن الدولة تسعى لضبط محتوى خطب الجمعة، فإن الحصول على ترخيص لتشييد مسجد أو لإنشاء جمعية للمصلين، يتطلّب براعة سياسية لا يستهان بها. وقد رفضت الدولة طلبات تمويل لهذه الغاية في مدينة الحمرا، وهي عاصمة إحدى المقاطعات في المناطق الداخلية. وفي المقابل، وافقت على صرف معونة صغيرة لبناء مسجد لإحدى الطوائف عبر وساطة وزارة العدل. وفي عام ١٩٨٣، «عام الشبيبة»، منح السلطان كلَّ نادٍ للشبيبة نحو ١٠ آلاف ريال عُماني (٢٩ ألف دولار أميركي)، لإنفاقها حسب احتياجاته. فقرّر نادي الحمرا توسيع المسجد. وقام بجمع تبرّعات إضافية وضمن لنفسه دعمَ السلطات المحليّة وشيوخ القبائل. فما كان من وزارة العدل إلا أن رضخت في آخر المطاف، فشيّد المسجد وباتت تلقى فيه خطبة كلَّ يوم جمعة.

وأصبح بالإمكان اليوم سماع خطبة الجمعة في معظم مراكز المقاطعات (وهي خمس وثلاثون، بالإضافة إلى منطقة العاصمة وظفار). وبعد مرحلة من الخُطَب «غير الخاضعة» لرقابة الحكومة في مطلع الثمانينات، عمدت وزارة العدل إلى وضع خطب نموذجية، كما عمدت إلى إعداد خطباء.

وتهدف هذه السياسة إلى توطيد «إسلام النصّ المطبوع». ويفسر أحد المسؤولين هذا السعي بأنّه إذا لم يتمّ ضبط المعايير للصعود إلى المنبر، فإنّ «غير المتعلمين» الذين يجهلون ما يصح وما لا يصح قوله في خطبة إسلامية، سيأخذون كلّ ما يقال في الخُطَب بحرفيته التلقائية؛ ولأنَّ الخطيب يثير الانفعال، ينبغي التثبت من أن كل ما يقال يستند إلى معرفة دينية «متينة»: «يستطيع الخطيب أن يعتمد على تجربته الخاصة، ولكن يجب أن لا يقارب إلاّ الموضوعات الإسلامية وأن يجتنب ذكر البرامج المتلفزة أو السيدا (Sida) أو القضايا السياسيّة»[٣٤]. ولكنّ الوزارة في آخر المطاف، منحت ثقتها للأشخاص ولم تَشعَ لفرض العبارات التي يستخدمها الخطيب لكي لا تُقلِّل من مكانته المعنوية. وتبدو هذه الرقابة المتشدِّدة ناجعة في الوقت الحاضر بسببِ من مساحة عمان الضئيلة ـ قياساً على الدول العربية الأخرى كالمغرب مثلاً (أنظر مساهمة م. توزي في هذا الكتاب). ففي الحمرا، هناك ثلاثة خطباءِ مُجازين؛ اثنان منهما

موظفان حكوميان ألحقا برعاية الشؤون الدينية، والثالث أستاذ لقواعد اللغة العربية، وهو أكبر سنّاً، ويدرّس في المدرسة الثانوية في المنطقة، وقد أصبح اليوم موظفاً في مِلاك وزارة التربية. واشتهر أحد الخطباء بأنه يتبع حرفياً نَصّ الخطبة النموذجية. أما الآخران فيرتجلان لكنهما لا يتجاوزان إطار التعليمات الضمنية.

حدود قدرة الدولة على الرقابة

لقد أصبحت خُطَب الجمعة خاضعة لرقابة الدولة. ولكي تكون هذه الرقابة غير معلنة، تتوسّل الدولة ببراعة، صلات القرابة والارتباطات الطائفية. وتعي السلطات شيئاً فشيئاً أنَّ جهودها قد تؤدّي إلى قولبة الخطاب الديني لكنّها تعجز عن التحكّم به. وقد أدّى تدخلها في عددٍ من المناطق، إلى حَرْفِ النقاش الديني وانتقاله إلى «مجموعات نقاش» غير رسمية خارج إطار المساجد. كما أن تكاثر مدارس إعداد المدرّسين قد لعب دوراً حاسماً أيضاً. فقد أفضى ذلك إلى قيام روابط ما بين المناطق عبر مدرّسي البلدة الذين يؤثّرون على مجرى الأحداث في مناطقهم وينقلون الأخبار حول السياسات الحكومية.

هذه الأنتلجنسيا الناشئة مستقلة عن سلطة الدولة وغالباً ما تتخذ موقف التشكيك حيالها وتنبّه إلى التباين الكبير بين قوانين السلطنة وأحكام الشريعة الإسلامية. ومع ذلك، فإنَّ انتقاداتها هي نتاج الدولة الحديثة التي علّمتها ووظّفتها. وتتفق هذه الأنتلجنسيا، على الأقل في الوقت الحاضر، مع الدولة حول الحدود التي ينبغي أن تُرسم للخطاب العمومي. وهكذا، حين يلمح المفتي إلى أشكال من الحكم الإسلامي وإلى انحرافات قياساً على النموذج المثالي، كما تبدّت في الماضي، فإن البعض ممن يسمعون كلامه على الأقل، يربط هذه الأشكال والانحرافات ببعض الأمور المحليّة المعاصرة. والمفتي هو، في الوقت نفسه، ممثل عمان في منظمة المؤتمر الإسلامي ومنظّمات دولية أخرى ينتمي بلده إليها. وحتى تحضيرات موسم الحج فإنها تتمّ عبر هيئات حكومية ووفق أصول وضعتها أجهزة الدولة. وعام ١٩٨٧، وضعت وزارة العدل قيد الإجراء برامج «موضوعية» للتربية الدينية، اشتملت على خطب ومناقشات عبر وسائل الإعلام بهدف «توعية الجمهور حول المسائل الدينية وحثّ المؤمنين على أداء واجباتهم»[٣٥].

قد يبدو أن الكلام على إسلام عُماني وباكستاني وسعودي وفرنسي أو مغربي، هو مجرَّد مغالطة. غير أنَّ الحدود، والروابط الاقتصادية والإدارية، والتقاليد الوطنية تصوغ،

ضمناً، الخطاب الديني حسبما تقتضيه كل وضعية على حدة. وكذلك الأمر، فإن إسلاماً حديثاً يؤْثِرُ النصوص المطبوعة من شأنه أن يفسح في المجال أمام التعبير عن الفروقات بين المذاهب الطائفية. وفي عُمان، شأنها في ذلك شأن بلدان أخرى، هناك قسم لا يستهان به من الأدبيات الإسلامية يوزّع سرّاً، ليس لأنه يدعو إلى «الفتنة» بمعنى أنه يحمل على الدولة، بل لأن الرقابة لم تجزه(٣٦).

غير أنَّ لرقابة الدولة على التعبير الديني حدودها. ففي ختام جولة السلطان السنوية، في آذار/مارس ١٩٨٨، كتبت إحدى الصحيفتين اللتين تصدران بالعربية في السلطنة، على لسان مسؤول ظفاري، أن جولة العاهل في المناطق المستعمرة والنائية كانت «تعبيراً عن الديموقراطية التي ينصّ عليها الإسلام منذ عهد النبي محمد»(٣٧). إن مثل هذه العبارات الصريحة في تملّقها، والتي ضمّنت، للمناسبة، في مقالة صحافي غير عُماني هي اليوم مادةٌ للتهكم من قبل معظم العمانيين المثقفين والمسنين الذين تلقوا تربية دينية. غير أنها تشهد بوضوح على حدود التعبير الديني، التي تفرضها الدولة ولكنَّها لا تملك قدرة التحكّم المطلق بها.

وعلى الرغم من أنَّ نظام الحكم العُماني لا يزال رسمياً نظام ملكية مطلقة، فإنَّ الدولة تحثّ على التحديث والتجديد والتحويل في كافة الميادين، باستثناء ما يتعلّق بصلاحيات الحكم المطلقة. وهنا أيضاً تعبر البلاغة الحديثة للشرعية عن رغبتها في إجراء التغيير.

وكما قال السلطان: «سوف يكون يوماً مشرقاً جداً في حياتي حين يزداد عدد الناس الذين سيرفعون عن كاهلي بعض المسؤوليات. ولكن ينبغي أن نأخذ بالاعتبار وضعنا الثقافي، وتراثنا وتوجهنا الديني وتقاليدنا». وبفضل بروز إسلام «النصّ المطبوع» ووسائل الإعلام الحديثة، يبدو أن هذا اليوم المشرق يقترب قليلاً.

هوامش «الهوية القومية والخطاب الديني في عُمَان»

(١) الخطاب السنوي السابع عشر لمناسبة العيد الوطني في ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧؛ عن «Times of Oman»، ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، ص ٢.
الواضح أن المؤلف اعتمد الترجمة الإنكليزية لخطاب السلطان قابوس. (المترجم).

(٢) بشأن الكتب المدرسيّة، انظر مثلاً: سلطنة عُمان، وزارة التربية، «التربية الإسلامية»، السنة الأولى المتوسطة، الطبعة الرابعة، مسقط، وزارة الإعلام، ١٩٨٥. وقد جمعت خطب الجمعة لعام ١٩٨٣ في كتاب: «المواهب السنية في الخطب الجمعية»، الجزء الأول، أحمد بن حامد الخليلي، مسقط، وزارة العدل والأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٣. وكانت الخطب قد نشرت في كرّاسات شهرية.

(٣) شريط ڤيديو، قدّمته لنا سفارة سلطنة عُمان في واشنطن.

(٤) يقول الشيخ أحمد انها الفتوى رقم ٧٧٢، المؤرخة في ١٤٠٧/٣/٨.

(٥) أحمد بن حَمَد الخليلي: «من هم الإباضية؟» نقله إلى الإنكليزية (Who are the Ibadis) أحمد حمود المعمري، منشورات زنجبار الخيرة، دون تاريخ، ١٩٨٨، ص ص ٢٣ - ٢٤. ويستعيد هذا النص السجالي مقاطع حرفية من شريط الڤيديو.

(٦) مقابلة، لندن، ١٦ حزيران/ يونيو ١٩٨٧.

(٧) أعيد نشر نصّ الرسالة في الصفحة ١ من الكتيّب. والقول إنّ الإباضيّة ينتمون إلى حركة الخوارج التي نشأت في القرن الأوّل الإسلامي، هي تهمة رائجة في السجالات المذهبية. والواقع، أن الإباضية فرقة منشقة عن حركة الخوارج وتنكر المبدأ الخوارجي الذي يرى أن كافة من هم من غير الخوارج هم من الكفرة الذين يستحقون الموت. وباستثناء التزام الإباضية التام بالتقاليد البدائية للأمّة الإسلامية وبالسنة، والرؤية الإباضية للقيادة الدينية والسياسية، فإن المذهبين الإباضي والسني يتطابقان في معظم الجوانب الرئيسية. ومن بين الاختلافات الصغرى، يمكن أن نذكر الخلاف حول الحركات المفروضة في فروض الصلاة، وغياب المآذن، حتى عهد قريب، في المساجد الإباضية، ولعهدٍ قريب أيضاً، غياب خطبة صلاة الجمعة. انظر:
D.F. Eickelman: «Ibadism and the Sectorian Perspective»; في: «Oman: Economic, Social and Strategic Developments»; B.R. Pridham éd.,
لندن، كروم هلم، ١٩٨٧، ص ص ٣١ - ٥٠.

(٨) الخليلي، ص ص ٢ - ٣.

(٩) نفسه، ص ص ٤ - ٦.

(١٠) نفسه، ص ص ٦ - ٩.

(١١) نفسه، ص ١٢.

(١٢) مذكور في الخليلي، ص ٢١، مثل «الناس ذوو العقل البليد لدى الإباضية»، «الدستور» عدد ٤٤١٢، ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩.

(١٣) نفسه، ص ٣١.

(١٤) «Times of Oman»، ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، و٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨.

(١٥) في عُمان، كما في كافة أرجاء العالم الإسلامي، بما فيها المملكة العربية السعودية، تتخذ الفتاوى شكل تشريع إسلامي غير إلزامي يتبعه الناس. وعلى الرغم من كونها لا تكتسب صفة القانون وإلزاميته،

فهي ذات تأثير حاسم على عدد كبير من الرعايا. فثمة فتاوى حديثة تتناول مسائل الوصاية على الأطفال والصلاة والفوائد المصرفية والمصارف، وعمليات زرع الأعضاء الطبية والسكن وعقود الإيجار. وعلى غرار ما يفعله أيُّ مفتٍ، يدلي الخليلي برأيه حول حلول القضايا دون أن يفسر سنده الشرعي أو أن يشير إلى احتمالات آراء أخرى، على الرغم من أنه عضو في هيئات دولية، مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، حيث يقوم فقهاء مسلمون بدراسة هذه القضايا بشكل جماعي. وبشأن بلد مجاور، أنظر: Brinkley Messick: «The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen» Man (N.S.). العدد ١، آذار/ مارس ١٩٨٦، ص ص ١٠٢ - ١٩٩.

(١٦) من أجل عرض تفصيلي لهذا النمط القديم من التدريس والاعتقاد والسلطة الدينية، أنظر مقالتي: «Religions Knowledge in Inner Oman» في Journal of Oman Studies، ٦، الجزء الأوّل، ١٩٨٣، ص ص ١٦٣ - ١٧٢؛ و«الإباضية» (في ما سبق، الحاشية ٧).

(١٧) انظر:
J.E. Peterson: «Arab Nationalism and the Idealist Poblitician: The Career of Sulayman al-Baruni».
في: «Law, Personalities and Politics of the Middle East: Essays in Honor of Majid Khadduri» James Piscatoir et George S. Harris éd.; Washington; The Meaddle East Institue;
١٩٨٨، ص ص ٣١ - ٥٠.

(١٨) أنظر مقالتي:
«From Theocracy to Monarchy: Authority and Legitimacy in Inner Oman, 1935-1957»,
في International Journal of Middle East Studies، ١٧، العدد ١، شباط/ فبراير ١٩٨٥، ص ص ١١ - ١٢.

(١٩) ما زالت تبث شرائط التسجيل التي تحتوي تفاسير الشيخ ابراهيم الدينية، كل يوم خميس صباحاً عند الساعة السابعة إلا ربعاً. وقد حصلت على نسخ من كتاباته وشرائط مسجلة لدروسه من ابنه عبد العزيز ابراهيم. وقد زودني المرحوم عبد الحميد الزين (في مقابلة شخصية أجريتها في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٧) بتفاصيل أوفى حول لقاءات الشيخ ابراهيم العلنية في عُمان بين ١٩٧٣ و١٩٧٤.

(٢٠) هناك نبذة عن الشيخ أفتيش ونَسَبه العلمي في كتاب بكبر بن سعيد أعوشت: «دراسات إسلامية في الأصول الإباضية»، ط ٣، ق ١، (الجزائر)، دون تاريخ (نحو عام ١٩٨٢)، ص ص ٤٧ و٦٦ و٩١ و١٢٧ و١٢٨ و١٥٣ و١٥٤ و١٥٥ و١٥٦.

(٢١) انظر:
B. Anderson: «Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism»;
لندن، ونيويورك، Verso Books، ١٩٨٣، خصوصاً ص ص ١٥ - ١٦.

(٢٢) هذا علماً أن المراقب لا يمكنه الركون بالكلية إلى حملة النظام الدعائية التي توحي بأن كلّ شيء ابتدأ عام ١٩٧٠، وكان هذا التاريخ هو لحظة انفجار التكوين (Big-bang) العُماني. من أجل نقد حاد لنظرية البيغ بانغ العُماني انظر:
B.R Pridham: «Oman: Change or Continuity»,

في:
«Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States»; Ian Richard Netton éd., Totowa, Barnes and Nobles Books, 1986;
ص ص ١٣٢ ـ ١٥٥.

(٢٣) بشأن الاحصائيات حول المناطق الداخلية الشمالية انظر إيكلمان (Eickelman)، «الإباضية» (حاشية ٧) ص ص ٤١ ـ ٤٣.

(٢٤) مقابلة مع طالب عُماني، نيويورك، ٢٠ أيار/ مايو ١٩٨٥.

(٢٥) مقابلة مع مسؤول عُماني رفيع المستوى، صيف ١٩٨٧؛ وكان المسؤول يتحدّث بوصفه مراقباً لا مسؤولاً.

(٢٦) بقي عدد السعوديين في الجهاز التربوي العُماني ثابتاً منذ ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩؛ فحين كان السعوديون يمثلون ٣,٣٪ أو ١٤٣ مدرساً من أصل ٤٢٨٦ مدرساً في المدارس الحكومية؛ كان العُمانيون يمثلون ١٨,٣٪.
انظر:
«Statistical Year Book»;
الطبعة ١٥، ١٤٠٧/١٩٨٦، مسقط، مجلس التنمية، ١٩٨٧، ص ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٢٧) «Times of Oman»، ١٢ أيّار/مايو ١٩٨٨، ص ٤. لقد زوّدت الوزارة مجلة Times of Oman، برقم مبالغ فيه (١٥ ألفاً) للمساجد التي تقام فيها الصلاة بانتظام، وذلك في عدد ١٧ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٧، ص ٥. ويبدو أن الرقم الذي نشرته المجلة في عدد أيار/ مايو أقرب إلى الصواب لأنه مصحوب بجدولٍ يبيّن توزيع هذه المساجد على الحاكميات أو المحافظات. أما رقم مدن وبلدات عُمان فقد استقيناه من Socio-Economic Atlas، مسقط، مجلس التنمية، ١٩٨٥.

(٢٨) إنّ عدد الطلاب المنخرطين في برامج دينية بحتة لا يشكل إلا نسبة ضئيلة من العدد الإجمالي للطلاب. ففي عام ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧، كان هناك فقط ٣٢٢ طالباً من أصل ١١٦٤٦ طالباً، أي نسبة ٢,٩٪، ممن يدرسون في معاهد دينية. ومعايير القبول في مجال الدراسات الدينية أقل تشدّداً من المجالات الأخرى. وهكذا يتجاوز معدل النجاح السنوي في الدراسات الثانوية الدينية (٩١,٤٪) معدّلات النجاح في المدارس الثانوية العادية (٥٧,٩٪)، ما يعني بعض التساهل في معايير النجاح. وكما هي الحال في كافة بلدان العالم الإسلامي، لا تضمن الدراسات الدينية التقليدية، في حدّ ذاتها، أيّة مكانة دينية. ومن بين الطلاب المسجلين في جامعة السلطان قابوس في عُمان وفي الجامعات الأجنبية، هناك ٢٣٧ طالباً من أصل ٣٠٠١، أي ٧,٩٪، هم من المسجلين في أقسام الدراسات الإسلامية والحقوق واللغة العربية. وعلى المستوى الثانوي، وحدهم الذكور يتابعون التعليم الديني. أما على المستوى الجامعي فتكاد تكون نسبة الذكور المسجلين في الدراسات الدينية مساوية لنسبة الإناث (١١٠ من الذكور و١٢٧ من الإناث). استقينا هذه الأرقام من سلطنة عُمان؛ Statistical Year Book؛ مجلس التنمية، ص ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٩) مقابلة، مسقط، ٢٨ آذار/ مارس ١٩٨٨.

(٣٠) مقابلة، نزوى، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٠.

(٣١) معظم الشيعة العُمانيين من «اللواتية» أو «البَحَرينة» ويتبعون مجتهداً معتدلاً من النجف، هو آية الله أبو القاسم الخوئي؛ وأقلية صغيرة تتبع آية الله شيرازي الأكثر راديكالية. أحد أتباعه العُمانيين، وهو مسؤول في وزارة الثقافة والتراث الوطني، اعتقل مع نحو ١٦ مريداً من مريديه، وهم من الشبّان في غالبيتهم، في كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٧ إثر محاولة فاشلة لاستيراد نحو أربعمئة شريط مسجل لخطب

راديكالية بطريقة غير شرعية. وقد أفرج فيما بعد عن معظم المعتقلين ولم يَشْكُ أحدٌ منهم من سوء معاملة. وأشار مسؤول في الطائفة الشيعية أن أية مبادرة حكومية لم تتخذ لإقامة اتصال مباشر مع الشيعة بشأن هذه الحادثة. ومع ذلك، فإن شقيقة هذا الرجل أصبحت المرأة الأولى التي تتولّى منصب نائب وزير الخارجية في عُمان، في ٦ شباط/ فبراير ١٩٨٨، وهو أعلى منصب تتولاه امرأة في الإدارة الحكومية. وقد تبيّن للشيعة بوضوح من جرّاء هذا التعيين وتوقيته والطريقة التي سوّيت بها الحادثة أن الحكومة اعتبرت هذا الحادث عملاً فردياً معزولاً ولا يورط الطائفة الشيعية بمجموعها. وإني أستعرض الحادث هنا بالتفصيل لأنَّ ما لا يقال عادةً يكون مقنعاً أحياناً أكثر من أي مداخلة علانية سواء كانت كتابية أو شفاهية.

(٣٢) مقابلة، منطقة نزوى، ٩ آذار/ مارس ١٩٨٨.

(٣٣) وأيضاً «جماعة التبليغ والدعوة إلى الله»، الباكستانية المصدر والمعروفة محلياً في عُمان باسم «حركة الدعوة» التي دعت بعض العُمانيين إلى مؤتمرات دولية وتشجع النشاط «التبشيري» في أوساط الطوائف الإسلامية الأخرى.

(٣٤) مقابلة مع مسؤول في وزارة العدل، ٢٢ آذار/ مارس ١٩٨٨. فقد تابع العديد من المسؤولين الشبان دراستهم في أوروبا والولايات المتحدة ويدركون تماماً الطابع التنافسي في أنواع الخطاب الإسلامي.

(٣٥) ورد في «Times of Oman»، ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، ص ٥.

(٣٦) على سبيل المثال، أعشوت، المرجع المذكور، كتاب «ممنوع» زودني به عُماني سني بوصفه الدليل الصادق للتعريف بالمعتقدات الإباضية. وتحمل الكتب الدينية «المجازة» في السلطنة ختماً رسمياً على الصفحة الأولى. وقد وجّهت تعليمات لكافة أصحاب المكتبات بإخضاع كافة العناوين لموافقة وزارة الإعلام. (وتقوم وزارة الثقافة والتراث الوطني بالرقابة على الأشرطة المسجلة المسموعة والمرئية).

(٣٧) ورد في شوقي حافظ: «منطقة الجنوب تعبّر لجلالة السلطان عن حبّها وتفانيها»، «الوطن»، ١٢ آذار/ مارس ١٩٨٨، ص ١٢.

(٣٨) «Financial Times», «How the Sultan Sees the Tasks Ahead» في ملحق خاص عن عُمان، ١٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣؛ وهذه التعليقات مماثلة لتلك التي نشرت سابقاً بالعربية تحت عنوان: «السلطان قابوس للمجلة»، «المجلّة»، لندن، أوّل أيار/ مايو ١٩٨٢؛ ص ١٧.

II

النزعة النضالية الإسلامية والخطاب الفكري

التعبئة الإسلاموية
والانتفاضة الفلسطينية
(١٩٨٧ ـ ١٩٨٨)

جان فرنسوا لوغرين

ترتبط الظاهرة الإسلاموية بقالبٍ تفسيري مشترك[١]، غير أن التعبير عنها قد تمَّ بطرقٍ تختلف باختلاف الظروف التاريخية الوطنية وأحياناً داخل الدولة الواحدة[٢]. وفي الحالة الفلسطينية، تحتِّم علينا خصوصية السياق السياسي والتاريخي ألا نعتبر هذه الظاهرة مجرَّد امتداد للتجربة المصرية أو كملحقٍ للثورة الإيرانية. فقد أدّى غياب البنية الدولتية التقليدية، وكذلك المقاومة الفريدة من نوعها للخطاب الوطني الذي لم يجبه بعد، في الأراضي التي ما زالت محتلّة إلى اليوم، باختبارات الاستقلال، إلى تأخير بروز البدائل السياسية الدينية وإلى جعل تبلورها أصعب مما هو عليه في أي مكان آخر.

في أواخر السبعينات، بدأ الإسلاميون في الظهور، وجاء ظهورهم هذا في الوقت الذي استطاعت فيه منظمة التحرير الفلسطينية أن تستأثر بالمكاسب السياسية للخطاب الوطني إثر مسار طويل من النشاط الدبلوماسي والعسكري. وقد لعب الإسلامويون على مكامن الصَّدع في منظمة التحرير، ودعوا إلى جعل الإسلام بديلاً إيديولوجياً وسياسياً وعسكرياً لنهج الصراع الذي تقترحه المنظَّمة الفلسطينية[٣]. وعلى الضدِّ من معظم المجموعات الإسلاموية المنتشرة في العالم التي جعلت في أولوية غاياتها الاستيلاء على سلطة الدولة لكي تعمد، انطلاقاً منها، إلى معاودة أسلمة المجتمع الذي يُرى أن القيم الغربية قد أفسدته، كانت الأولوية لدى الإسلامويين الفلسطينيين، وهم على غرار الاخوان المسلمين التقليديين[٤]، تتمثل بالعمل على معاودة أسلمةٍ مباشرة وفورية للمجتمع. وقد دفعهم التحليل الذي قاموا به لميزان القوى مع المحتل إلى إرجاء أولوية تحرير فلسطين. فقاموا، من خلال المساجد والجامعات (التي أصبحت معقلاً لهم مع تدفّق أعداد كبيرة من اللاجئين أو من سكان المناطق الريفية) ومن خلال

النوادي الخاصة بهم، إلى استقطاب ضحايا الاحتلال ومعاودة ادماجهم في المجتمع، في أجواء من الطهرانية مقابل الفساد المزعوم للنخب المقرَّبة من منظمة التحرير والإسرائيليين. وقد لَعِبَ الإخوان المسلمون أيضاً على صراع المصالح بين مختلف أفرقاء الساحة السياسية الفلسطينية، متحالفين للمناسبة، مع الأردن وحركة «فتح» بغية تهميش الغالبية اليسارية في البلديات والجامعات والنقابات أو الجمعيات الخيرية والاجتماعية؛ كما استغلّوا تسامح سلطات الاحتلال التي كانت تنظر بعين الرضى إلى تفاقم الخلافات الداخلية بين الفلسطنيين(٥).

غير أن السنتين الأخيرتين المنصرمتين(*) قد شهدتا بروز تيار إسلامي من نوع آخر. وخلافاً لنهج الإخوان المسلمين المتّبع، يدعو محازبو الجهاد الجدد، وجلّهم من الاخوانيين الذين انشقوا عن الجماعة منذ بضعة أعوام، إلى الانتقال مباشرة إلى العمل المسلّح: وقاموا، بين ١٩٧٦ و١٩٨٧، بشنِّ سلسلة من العمليات العسكرية، باسم الإسلام، على أهدافٍ إسرائيلية، مؤججين بذلك حماسة الجبهة الداخلية الفلسطينية التي أسهمت إسهاماً حاسماً في التحضير ثمّ اندلاع الانتفاضة العامة التي تشهدها الضفة الغربية وقطاع غزّة منذ شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧(٦).

وإذا استطاع الإخوان المسلمون، في مرحلة الإحتلال «المطبع»، أن يُعطوا الأولوية لمعاودة الأسلمة على حساب الصراع ضد الاحتلال، فإنَّ الانتقال إلى مرحلة الانتفاضة العامة قد أرغمهم، تحت طائلة فقدانهم شرعيّتهم بالكامل، على الترجمة العملية لراديكالية خطابهم حول تحرير فلسطين(٧). وجاء تشكيل «حركة المقاومة الإسلامية» التي باتت تُعرف بـ «حماس»، تلبيةً لهذه الضرورة، وإن كانت هذه الأخيرة مرغمةً على الترجُّح بين شرعية منظمة التحرير التي يصعب الالتفاف عليها والحاجة إلى إظهار تمايزها السياسي في مشاركة موحدة في الصراع ضد الاحتلال.

وهكذا وضعت صياغات مختلفة لتاريخ الانتفاضة: ففي الوقت الذي يُغفل فيه أنصار منظمة التحرير بعامة، المشاركة الإسلاموية، يُعلن الإخوان المسلمون أن مبادرتهم هي التي أطلقت الانتفاضة التي كانت ثمرة قرارٍ مدروس اتخذ برويةٍ خلال بضعة أعوام من العمل الدؤوب على إنشاء شبكة تكافلية بعيداً من المقاومة المسلّحة لإلهاء العدو(٨). ولا يسعنا تجاوز هذه الصياغات المحازبة للتاريخ، إلا برصد سجل النشاط الإسلاموي في خضمّ الأحداث الجارية. وتستند مثل هذه المحاولة إلى البيانات التي أصدرتها المجموعات المختلفة والعاملة ميدانياً(٩)، مرفقةً بقراءة دقيقة

(*) ١٩٨٦ - ١٩٨٨ (المترجم).

للصحافة - الفلسطينية والإسرائيلية والعالمية[١٠] - مع مقارنتها بعددٍ كبير من المقابلات مع ناشطين من انتماءات مختلفة في الضفة الغربية وقطاع غزة.

الجهاد الإسلامي

«الجهاد الإسلامي» هي تسمية شاملة تُطلق على خليطٍ من المجموعات ذات الاستراتيجيات المختلفة أحياناً، لكنها تُجمع على الشعور بالانتماء إلى حركية سياسية ودينية واحدة[١١]. وغالباً ما تحمل البيانات السياسية توقيع «الجهاد الإسلامي»، في حين أن بلاغات العمليات العسكرية تُعلن باسم «سرايا الجهاد الإسلامي». وقد حظيت أفكار «الجهاد الإسلامي» بتأييد عددٍ من المنظمات الطالبية في غزة والضفة والغربية: كالجماعة الإسلامية التي تصدر نشرة «صوت الجماعة الإسلامية»، و«الحركة الطلابية الإسلامية» التي تصدر نشرة «البيان»، أو «المستقلون». وقد نشرت بيانات المجموعة التي تحمل توقيع «حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين المحتلة» وبيانات «سرايا الجهاد...» في الخارج على نحوٍ منتظم في لندن أولاً ثم في باريس عبر مجلة «الطليعة الإسلامية»: ومنذ أواسط شباط/ فبراير ١٩٨٨، أصبحت تُنشر عبر مجلة «الإسلام وفلسطين»، التي صدرت في البداية من ليماسول، ثمّ نيقوسيا (قبرص) و«تامبا» (في فلوريدا).

عمليات «الجهاد» العسكرية

إن إعلان المسؤولية عن عمليات عسكرية باسم الإسلام يُعتبر ظاهرةً مستجدة نسبياً لدى فلسطينيي الأراضي المحتلة من قبل إسرائيل. ومما لا شكَّ فيه أن مِثالَيْ الكفاح الذي خاضه الشيخ عز الدين القسّام في الثلاثينات وتجربة المفتي الحاج أمين الحسيني خلال فترة الانتداب لم يطوِهما النسيان؛ وفي عام ١٩٨٠، ودون أن يكون ضالعاً في حادثة قتل مستوطنين، تعمد السلطات إلى اعتقال الشيخ رجب بيوض التميمي، قاضي مدينة الخليل، بسبب خطبه التي جعلت من الجهاد ضد الدولة العبرية فرض عين على كل مؤمن. أما أول ظهور مسلّح للجهاد فيرقى إلى عام ١٩٨٣. في ٧ تموز/ يوليو يُطعن مستوطن شاب حتى الموت في وسط الخليل على يد فدائي يُبرِّر فعلته بأنها فرض «الجهاد المقدَّس». وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤ تقوم السلطات العسكرية في غزّة بكشف وتفكيك خلية دينية تتحلّق حول الشيخ أحمد ياسين، رئيس أكبر الجمعيات الدينية المقرّبة من الإخوان المسلمين، المجمع الإسلامي، وصدرت في حقِّ أعضائها أحكام قاسية بالسجن «لحيازة السّلاح بطريقة غير شرعية، وإن كان لم يُستخدم بعد، بغية القيام بأعمال تخريبية تستهدف تدمير إسرائيل على أن تحلّ

محلّها دولة إسلامية». وسيكون الشيخ ياسين في عداد المعتقلين الذين أفادوا من عملية المبادلة التي جرت مع الجبهة الشعبية ـ القيادة العامة (التي يتزعمها أحمد جبريل)، ويُطلق سراحه في أيار/ مايو ١٩٨٥.

ومع حلول أواخر عام ١٩٨٦ وبدايات عام ١٩٨٧ سوف يتمّ إعلان المسؤولية عن سلسلة من العمليات العسكرية التي نفذت باسم الإسلام وكان أضخمها تلك العملية التي نفذت في ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦، عند باب المغربيين في القدس القديمة: إذ قام فدائي من سرايا الجهاد بإلقاء قنابل يدوية على أغرار وحدة من القوات الخاصة في الجيش الإسرائيلي أثناء قسم اليمين الذي يجري أمام حائط المبكى بعد انتهاء فترة التدريب: وقد أسفرت العملية عن قتيل وتسعة وستين جريحاً. وقد سبقت هذه العملية عمليةٌ أخرى نفّذها ناشطون في السرايا قبل بضعة أيام وقد أودت بحياة سائقي سيارات أجرة من الإسرائيليين، طعناً بالسكين، في السوق المركزية في غزّة. وعلى الأثر شنّت السلطات العسكرية حملات اعتقال واسعة في غزّة والضفة الغربية، ولكن في ١٨ أيار/ مايو ١٩٨٧، أفلح ستة ناشطين في سرايا الجهاد، في الفرار من سجن غزّة المركزي وقاموا بعددٍ من العمليات العسكرية، أسفرت إحداها عن مقتل ضابط برتبة نقيب في الشرطة العسكرية طعناً بالسكين في غزّة في ٢ آب/ أغسطس[١٢]. وفي أول تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٧، قُتل ثلاثة مقاتلين من سرايا الجهاد في غزّة، في مكمن نصبه لهم الجيش (والحقيقة أن ثالثهم توفي فيما بعد تحت التعذيب). وفي ٦ تشرين الأول/ أكتوبر قُتل ستة آخرون في شُجيّه (غزّة) خلال اشتباك أسفر أيضاً عن مقتل ضابطٍ في جهاز الـ «شين ـ بيت» (جهاز استخبارات الجيش الإسرائيلي). وقد أعقبت هذه العمليات حملات اعتقال ودهم واسعة عُثر خلالها على عددٍ من مخابىء السلاح. عندئذٍ أمرت السلطات الإسرائيلية بإبعاد الشيخ عبد العزيز عوده، الذي اعتبرته المرشد الروحي للجهاد الإسلامي؛ وقد أدّى هذا القرار إلى قيام تظاهرات حاشدة في قطاع غزة، فيما أعلنت السرايا عن مسؤوليتها عن عددٍ من الهجمات المسلّحة على عناصر دورية في تل أبيب، في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر، وفي وسط مدينة غزّة، في ٦ كانون الأول/ ديسمبر، أسفرت عن مقتل إسرائيلي[١٣].

هيكلية «الجهاد»

تؤمن حركة «الجهاد الإسلامي» الفلسطينية، على غرار كافة الحركات الإسلاموية في العالم، بأنها تشكّل نخبةً مستنيرة تحمل رسالة إلهيّة وتجعل من التزامها السياسي امتداداً لإيمانها. وتعتبر حركة الجهاد أن أنظمة الحكم العربية والإسلامية الحالية

(باستثناء إيران) قد نكصت إلى حال الجاهلية، ولذا تدعو إلى إسقاطها عبر ثورة شعبية هي وحدها القادرة على توطيد شرع الله مجدَّداً. وخلافاً لما فعله الإخوان المسلمون التقليديون الذين انصرفوا إلى الفعل الاجتماعي الإسلامي، عمدت حركة الجهاد، على غرار المثال الإيراني الثوري، إلى تحويل قضية سياسية وعسكرية - هي القضية الفلسطينية - إلى قضية دينية مركزية بالنسبة لمجمل العالم الإسلامي. ولأن إسرائيل تمثل رأس حربة العدوان الغربي الشامل على الإسلام، فمن واجب كلّ مؤمن، فرداً أو جماعة، أن يُجاهد بكل الوسائل الممكنة لازالتها. وعلى الرغم من مواقف حركة الجهاد النقدية حيال ما ترى أنه خيارات منظمة التحرير الفلسطينية - رفض التدخل في الشؤون العربية، والوقوف على مسافةٍ من الثورة الإيرانية، التخلي عن الكفاح المسلّح بوصفه السبيل الوحيد للتحرير الشامل للأراضي الفلسطينية - فهي (أي حركة الجهاد) تعتبر أن الحوار ضروري مع الوطنيين غير المتدينين مادام العدو المشترك هو المحتلّ الإسرائيلي(١٤).

إذا كانت إيديولوجية الجهاد الإسلامي قد أصبحت معروفة بفضل الكتابات التي توزّع في الداخل سراً أو التي تُنشر في الخارج، فإن أصولها وتاريخها تظلّ غير واضحة: وما زالت مصادرنا المتوافرة عنها تقتصرُ إلى اليوم، على بيانات المجموعة وعلى بضع مقابلات (وهي قليلة جداً) مع الشيخ عوده، علاوةً على بعض الشهادات غير المباشرة وتقارير السلطات القضائية والعسكرية الإسرائيلية. لقد نشأت حركة «الجهاد» - في ما يعني «مثقفيها» - نتيجة تطوّر داخلي شهدته حركات الإخوان المسلمين التقليدية. يقول الشيخ عوده، إنّ عدداً من أعضاء «المجمّع الإسلامي» شرعوا، في أواخر السبعينات، بنقدِ التوجه الذي يُعطي الأولوية لمعاودة أسلمة المجتمع من طريق الإصلاح الفردي، والوعظ و«النهي عن المُنكر»، الأمر الذي يفرض إرجاء الكفاح من أجل تحرير فلسطين وإقامة دولة إسلامية. وقد أدّى السجال الذي خيض آنذاك إلى انشقاقين على الأقل: السّلَفيّون (نسبة إلى «السلف الصالح»، صحابة محمد) والجهاد الإسلامي. وتحلّق الأولون في مجموعةٍ في خان يونس (قطاع غزة) حول بعض المشايخ، نذكر منها حسن أبو شقرا (الذي أُبعِدَ في ١١ نيسان/ إبريل ١٩٨٨) ومحمد أبو جامي. وقد عُرف عن هذه المجموعة خصوصاً ضراوة حملاتها على محال بيع المشروبات الروحية ونوادي الفيديو والأعراس التي تقام على أنغام الموسيقى الغربية، كما جعلت من الكفاح، هنا الآن، ضدّ السلطة اليهودية من أولويات نشاطها؛ ومع ذلك رفضت هذه المجموعة التحالف مع القوى غير الدينية في م. ت. ف. ولم يعلن السلفيون مسؤوليتهم عن أية عملية عسكرية، والأرجح أن وجودهم.

كمجموعة ما عاد مؤكداً، إذ التحق أفرادها، بعد حملات الاعتقال التي استهدفتهم، بحركة الجهاد[١٥].

ويشكّل آخرون، من بين المنشقين عن «المجمّع الإسلامي» خلايا للجهاد، وقد عقدوا العزم على خوض صراع فعلي ضدّ المحتل، ودون اتخاذ موقف الرفض المسبق للتحالف مع غير المتدينين. وكان مفكرا المجموعة، الشيخ عوده، الذي يدرّس في الجامعة الإسلامية في غزة، والطبيب فتحي شقاقي، من أشدّ المعجبين بالثورة الإيرانية، وقد توطدت قناعاتهما السياسية من خلال صلة وثيقة بأوساط التيارات الإسلاموية الراديكالية المصرية أثناء دراستهما في الزقازيق (منطقة الدلتا). ويبدو أنّ إطلاق بضع مئات من المعتلقين من السجون الإسرائيلية مقابل الإفراج عن جنود إسرائيليين كانت أسرتهم الجبهة الشعبية ـ القيادة العامة بقيادة أحمد جبريل في أيار/ مايو ١٩٨٥، قد شكّل بالفعل ساعة الصفر للانتقال من الصراع الإيديولوجي إلى الكفاح المسلّح: فقد أفادت سرايا الجهاد من خبرات الأعضاء السابقين في «قوى التحرير الشعبية» ومن مساعدتهم المباشرة، خصوصاً أن هؤلاء كانوا قد رجعوا إلى الإسلام طيلة فترة اعتقالهم منذ بداية السبعينات، حين كانوا لا يزالون يقودون المقاومة المسلّحة في غزّة[١٦]. غير أن سرايا الجهاد ما كانت لتنتقل إلى حيّز التنفيذ العملي إلا بواسطة الدعم المالي واللوجستي الذي وفّرته لها حركة فتح، وذلك بفضل الجهود التي بذلها أبو جهاد، نائب قائد القوات المسلّحة في م. ت. ف. وأحد مؤسسي حركة فتح، ونشاط مكتبه الخاص الذي اتخذه له مقراً في عمان.

إنّ عدد الأعضاء الناشطين عسكرياً في سرايا الجهاد قد انخفض نسبياً: وعلى الرغم من غياب الإحصائيات الرسمية، يمكن القول إنّ نحو مئة منهم كانوا قيد الاعتقال في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧ في غزّة، ونحو ثلاثين آخرين في الضفة الغربية، وقد وُجِّه إليهم الاتهام أو صدرت بحقهم أحكام بسبب «انتمائهم إلى الجهاد» دون أن يعني ذلك بالضرورة أنّهم ضالعون فعلاً في الهجمات المسلّحة. ومع ذلك، كان بإمكان المجموعة أن تواجه منتقديها بحجم التأييد الذي تحظى به في أوساط الأهلين وبدعم عددٍ متزايد من الإخوان المسلمين. فخلال الانتخابات الطالبية التي جرت في الجامعة الإسلامية في غزّة، في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦، نالت الكتلة الإسلامية، القريبة من الإخوان المسلمين، نسبة ٦٩٪ من مجموع الأصوات، في حين لم ينل المستقلّون، وهم أنصار الجهاد، إلاّ نسبة ٤٪، وبعد سنة واحدة، انخفضت نسبة الكتلة الإسلامية إلى ٦٠٪ من مجموع الأصوات، وارتفعت نسبة أنصار الجهاد إلى ١١٪.

«الجهاد» في الانتفاضة

يجمع المراقبون على أن العمليات العسكرية العديدة التي نفّذتها سرايا الجهاد، قد لعبت دوراً هاماً جداً في تسخين الجبهة الفلسطينية الداخلية الذي أدّى إلى قيام الانتفاضة. فقد برهنت حركة الجهاد على قدرة هائلة على النشاط والتحرّك في بدايات الانتفاضة «التي تعبّر عن تصاعد الثورة الشعبية التي بدأت في الأسبوع الأول من تشرين الأول/ اكتوبر على أثر استشهاد أبطال الشُجعيّة(*)» (بيان صادر في ١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨). وبعد ذلك ببضعة أشهر سوف يصبح هذا النشاط في الظلّ ويختفي لكي يُعاود الظهور لمناسبة السجال الذي دار حول القرارات التي اتخذها المجلس الوطني الفلسطيني في الخريف.

التعبئة المنظمة

بين ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧ و٨ آذار/ مارس ١٩٨٨، وزّع اثنا عشر بياناً، حملت إما توقيع حركة الجهاد وإما توقيع سرايا الجهاد(١٧). ففي ١٠ كانون الأول/ ديسمبر، توزع حركة الجهاد في غزّة بياناً يشتمل على فتوى شرعية: «كلُّ كلام أو حركة، وكلُّ عملية، مهما كان نوعها أو مهما بلغت أهميتها، من شأنها أن تثير سخط العدو وأن تؤذيه سوف تكون في حُكْمِ العبادة والقيام فيها فرض. وكل عملية من شأنها أن ترفد جذور الاحتلال وتُطيل من أَمده، وأمكن اجتنابها، حتى لو كان اجتنابها شاقاً وأليماً، فسوف تكون في حكم الحرام، وفرضٌ على المكلّف اجتنابها». وفي غزّة، كانت حركة الجهاد في عداد طليعة المنظّمات التي دعت إلى تحرّكات جماهيرية في مواقيت معينة وتحت شعار مُعين، ولاقت دعماً بالاجماع: فالدعوة إلى الاضراب العام في ٩ كانون الثاني/ يناير (بيان صادر في ٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨، وقد أعيد نشره في «الاسلام وفلسطين») قد لاقت استجابة عامة. ويبدو أن ثقل وجودها ميدانياً في قطاع غزّة قد دفع بالمراقبين الإسرائيليين إلى اتهام الأوساط الإسلاموية بتوزيع بيانات في القدس والضفة الغربية في ١٨ كانون الثاني/ يناير، وهي بيانات تحمل توقيع قيادة (مزعومة) للانتفاضة(١٨).

تنتمي بيانات الجهاد، لغةً، إلى أنواعٍ أدبية شديدة التنوع. فبعضها ينهل من إنشاء المقاومة الغنائي وبيان الشهادة، حيثُ يمتزج التحليقُ الخطابي بالآيات القرآنية، ويقتصر بعضها الآخر على إيجاز التعبير الإيديولوجي ويكون خلواً من الآيات القرآنية.

(*) في المقول الشعبي الفلسطيني: السجعيّة (بالسين). (المترجم)

غير أن هذه الأنواع تُجمع على إبراز الأولويات كمثل الدعوة إلى الكفاح ورفض المفاوضات السياسية مع إسرائيل، والتنديد بأيّة مبادرة، عربية أو دولية، قد تمهِّد لمثل هذا التفاوض: «لا لاستمرار الاحتلال! لا للحلول الوهمية والاستسلامية! لا للحلول الجزئية! نعم لفلسطين، كل فلسطين التي ستحررها الثورة الإسلامية»، هذا هو الشعار الذي دعا بيان ١٠ كانون الأول/ ديسمبر الصادر في غزة، إلى اطلاقه. ومع أن بيانات الحركة تُغفل استلهام التجربة الإيرانية (باستثناء البيان الذي نشر في الصحف العربية في ٣ شباط/ فبراير ١٩٨٨، وفيه توضح الحركة جذورها الإيديولوجية)، فإنّ فكرة الثورة الإسلامية تتردّد تكراراً، وكذلك الأمر عبارة «الجماهيرية» (المقتبسة من المصطلح الليبي) التي تُستخدم لنعت الانتفاضة[١٩].

الرغبة في الوحدة مع م.ت.ف

خلال الأشهر الأولى، تبدي حركة الجهاد رغبتها في العمل ضمن إطار موحَّد مع م. ت. ف، لتصعيد الانتفاضة. وعلى غرار المنظمة، تتخلى سرايا الجهاد عن اللجوء إلى استخدام السلاح ضد الإسرائيليين (إلا أنها لا تتخلّى عن استخدام السلاح ضد المتعاونين): وقد تضمَّن بيان السرايا الذي وزّع في القدس في ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨، سلسلةً من التعليمات حول المعركة مع العدو لا تترك مجالاً للشك في مدى ثبات تصميمها على القتال ضد إسرائيل: الدعوة إلى تشكيل «خلايا مقاتلة تعمل في كافة الميادين»، تصفية المتعاونين، حرق عربات العدو، شلّ حركاته وتدمير مصالحه الاقتصادية، التوقف عن دفع الضرائب والتحذير من «الانتهازيين» (وهم رؤساء البلديات المعيّنون ورؤساء غرفة التجارة). ولا يدعو البيان، ولو مرّة واحدة، إلى قَتْلِ الإسرائيليين، مدنيين أو عسكريين. وفي بيانها الموزّع على الصحف (العربية) في ٣ شباط/ فبراير ١٩٨٨، تندِّد الجهاد بالمعلومات التي نشرتها كلٌّ من الـ«صنداي تايمز» (Sunday Times) والـ«اندبندنت» (Independent) ومفادها أنَّ «الجهاد الإسلامي تحرّض على شنّ الهجمات العسكرية كإسهام في أعمال الانتفاضة. فمن جهتنا، نحن واثقون من أن المهام التي أنيطت بنا وحرية الخيار المتروك لجماهيرنا المقاومة، الصابرة والمقاتلة، سوف ترغم العدو حتماً على سحب آلته العسكرية فقط بقوة دم الشهداء، والله أكبر والحجارة». ويأتي هذا التخلي نتيجةً لخيارٍ مدروس، إذ تحرص حركة الجهاد على التذكير بأنها قادرةٌ أيضاً على خوض الكفاح المسلَّح حين ترى أنّه ضروري[٢٠].

إن إرادة العمل في إطار موحّد تبدو ملحّة عند حركة الجهاد بحيث إنها تحرص، لدى تعرّضها لمواقف متباينة مع تلك التي تدافع عنها م. ت. ف، على التشديد على

تطابق التحليل رغم اختلاف المواقف: «نحن نرى أن الصراع مع العدو معركة مفتوحة إلى النهاية، إلى أن يتمّ تحرير وطننا، كامل تراب وطننا. ولا نعتقد أننا نختلف بذلك مع المشروع الوطني المحلّي ل ـ م. ت. ف. التي لا نخوض معها لا علاقة خصومة ولا علاقة صراع، كما أننا لا نعتقد أنّ ثمة هناك، داخل صفوف م. ت. ف، من يُخالف اعتقادنا[*]» (٣ شباط/ فبراير ١٩٨٨).

ومع ذلك تتخذ حركة الجهاد، استناداً إلى عِبْرَةِ الاضراب الكبير عام ١٩٣٦ الذي عُلِّق قبل أن تؤتى ثماره، مواقف مُتحفظة حيال مبادرة بعض المقرَّبين من م. ت. ف، دون أن تتوجّه بالنقد إلى المنظمة نفسها: في ٢٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨، تتساءل الحركة حول «جدوى زيارة السيدين فايز أبو رحمة وحنا السنيورة لواشنطن ولقائهما وزير الخارجية الأميركي (...): «نحن نرى في هذه الخطوة تكراراً واضحاً لما جرى قبل عام ١٩٤٨، عندما هُدرت تضحيات أمتنا على عتبة صالة المفاوضات»[٢١].

«الجهاد» والقيادة الوطنية الموحّدة

إن الحرص الدائم على التأكيد على التطابق التام بين تحليل م. ت. ف. وتحليل الجهاد، والمشاركة الفعلية لهذه الحركة في الصراع ضدَّ إسرائيل، قد أفضيا بعددٍ من المراقبين الفلسطينيين أنفسهم ـ ومن بينهم بعض كوادر القيادة الخارجية[٢٢] ـ إلى اعتبار أن «الجهاد الإسلامي» قد ألحقت بـ «قيادة الانتفاضة». غير أن القيادة الوطنية الموحّدة لم تأتِ يوماً على ذكر مثل هذا الالتحاق، كما حرصت حركة الجهاد على تكذيب مثل هذا الاعتقاد. ويؤكد «بيان هام» نُشر في غزّة أوائل عام ١٩٨٨، على أمرٍ وحيد، وهو «أن القيادة الوطنية الموحدة (ق. و. م) للانتفاضة عبارة عن تكتُّل قتالي فرضته الانتفاضة؛ ويتألف من القوى الناشطة الرئيسية في الأراضي المحتلّة والممثلة في إطار م. ت. ف. وهي حركة «فتح»، والحزب الشيوعي الفلسطيني، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، بالإضافة إلى قوى وطنية ولجان وطنية أخرى (...) والمؤسسات والشخصيات الوطنية والقوى الدينية الوطنية الملتزمة ببرنامج م. ت. ف.». ويستبعد مثل هذا التحديد كلَّ التجمعات التي تُسمَّى في العادة، «إسلاموية»، من أخوان مسلمين أو «مثقفي» حركة الجهاد، الذين تتعارض مواقفهم السياسية، على المدى البعيد، مع مواقف م. ت. ف. ومن جهتها، تنكر «الجهاد الإسلامي»، في بيان ٣ شباط/ فبراير ١٩٨٨، اشتراكها في القيادة الوطنية الموحدة، ولكنها تشير إلى تضامنها الكامل معها حيال الأحداث الجارية. هل كانت بعض الشخصيات المنتمية إلى «سرايا الجهاد» والمقرَّبة من حركة، «فتح» في

آن، لتقبل بالانضمام إلى الـ ق. و. م؟ ليس في متناولنا ما يجعلنا قادرين على الإجابة عن هذا السؤال[٢٣].

القمع الإسرائيلي

في مطلع شهر آذار/ مارس ١٩٨٨، بدا أن حركة الجهاد قد توارت عن الساحة السياسية الفلسطينية، ولن تُعاوِد الظهور إلا في شهر تشرين الثاني، لمناسبة بدء النقاشات في إطار المجلس الوطني الفلسطيني[٢٤]. ومما لا شكّ فيه أن تسارع عمليات القمع الإسرائيلية ـ وتشدّدها ضد أعضاء حركة الجهاد، الناشطين أو المتعاطفين فقط، كان السبب الرئيسي لهذا الانكفاء. فعلى صعيد الداخل، تمّ إبعاد كبار قياديي الحركة: في ١١ نيسان/ أبريل ١٩٨٨، تمَّ إبعاد الشيخ عبد العزيز عوده؛ وفي ١٧ آب/ أغسطس أبعد د. فتحي شقاقي؛ وفي ١٤ كانون الأول/ ديسمبر أحمد حسن مهنّا؛ وفي أول كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩، سيّد بركات. وعلى صعيد الخارج، تمّت تصفية قيادات عسكرية بارزة في الحركة: ففي ١٣ شباط/ فبراير ١٩٨٨، لقي ثلاثة منهم حتفهم في انفجار سيارة مُفخخة في ليماسول[٢٥]. وفي ١٦ نيسان/ أبريل ١٩٨٨، في تونس، تمَّ اغتيال أبو جهاد نفسه الذي تردَّد إسمه مراراً في محاكمات مقاتلي السرايا بوصفه رجل حركة الجهاد داخل «فتح» وم. ت. ف. وفي فلسطين بالذات، تواصلت حملات الاعتقال المتكررة منذ ما قبل اندلاع الانتفاضة، وكانت بمثابة ضربة قاسية للمنظمة التي أعلن على أثرها عدد كبير من المراقبين أنها ما عادت موجودة على الساحة السياسية. ومع ذلك، ما زالت إسرائيل تعلن، بين الفينة والفينة، عن تفكيك خلايا تابعة للجهاد[٢٦]، فيما تغطي جدران مدينة غزة شعارات تندِّد بفكرة المؤتمر الدولي (للسلام) وتطالب باستعادة كامل التراب الفلسطيني؛ كما يشير بعض الشهادات التي أدلى بها الأهالي إلى منشورات صادرة عن الحركة ما زالت توزّع بين حين وآخر.

رفض قرارات المجلس الوطني الفلسطيني

تعود حركة الجهاد إلى الظهور في الخريف، معلنةً القطيعة النهائية مع م. ت. ف. التي باشرت التحضيرات لانعقاد المجلس الوطني الفلسطيني. وفي ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، «وفي ذكرى مرور عام على معركة شجعيّة»، تنهي «سرايا الجهاد» هدنة أحد عشر شهراً من الامتناع عن الكفاح المسلّح بالاتفاق مع القيادة الوطنية الموحّدة، وتعلن استئناف نشاطها العسكري ضد جيش الاحتلال، وتتبنى عملية إلقاء قنبلة يدوية

على دورية عسكرية في بلدة الشيخ رضوان (غزّة). ومن جهتها، تهاجم «الجهاد الإسلامي»، في بيان لها وزّع في ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨، وأعادت نشره «الإسلام وفلسطين»، «مَن يعتبرون أنفسهم ممثلين عن الشعب الفلسطيني» في الوقت الذي كان المجلس الوطني الفلسطيني يتهيّأ فيه لتبنّي القرارين ٢٤٢ و٣٣٨ كأساس لمؤتمر دولي للسلام يُطالبُ المشاركة فيه: «يا جماهير شعبنا الفلسطيني المسلم، إن حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين تعلن باسمكم وباسم جهادكم ونضالكم وطموحاتكم أن هذا السلام مدنّس وأنَّ هذا العقد باطل وحرام وأن اقتسام الوطن مع العدو والاعتراف بشرعيّته مخالف لأمر الله (...)».

حركة المقاومة الإسلامية

لم يستطع الإخوان المسلمون التقليديون، من جهتهم، البقاء خارج الأحداث الجارية[٢٧]، محدثين بذلك قطيعة حاسمة مع تاريخ طويل من الامتناع عن أية تعبئة معادية لإسرائيل. ومما لا شك فيه أن مشاركتهم كأفراد ترقى إلى بدايات الانتفاضة؛ أما تعبئتهم العامة كبنية فقد كان أمراً مُشكِلاً، كما سنرى لاحقاً.

إيديولوجية حركة المقاومة الإسلامية

لقد شهدت التعبئة السياسية للإخوان المسلمين مراحل شديدة التباين. ومع ذلك فإنّ إيديولوجيتهم تظهر بوضوح منذ بداية الانتفاضة عبر بيانات حركة المقاومة الإسلامية وسوف تحافظ على تماسكها طوال العام: «لقد قامت انتفاضة شعبنا المرابط في الأرض المحتلة ليعبّر عن رفضه الاحتلال في كافة مظاهره وضغوطاته ورفضه لسياسة مصادرة الأراضي وإنشاء المستوطنات، ورفضه لسياسة القمع التي ينتهجها الصهاينة. لقد قامت الانتفاضة لإيقاظ ضمير أولئك الذين يلهثون وراء سلام هزيل، ومؤتمرات دولية جوفاء، واتفاقيات صلح انعزالية وخائنة في خط كامب دايڤيد. إنّهم على يقين من أن الإسلام هو الحلّ والبدّيل»، كما جاء في بيان الحركة الأول.

في كلّ بيان من بياناتها، تكرّس حركة حماس مقاطع مطوّلة لعرض مواقفها الإيديولوجية، راسمةً في تعابير بسيطة الخطوط العريضة لرؤيتها الخاصة لتاريخ القضية الفلسطينية منذ مطلع القرن. إن الشعب المسلم يعي واجباته أمام الله لجهةِ الدفاع عن فلسطين، الأرض التي باركها الله ورسله ووقف الأمة الإسلامية؛ هذا الشعب المثابر والشجاع لم يتردّد في بذلِ الدماء، مراراً، غير أنه استسلم لخداع الأنظمة العربية وحكامها، وهم خدم للغرب الملحد وإسرائيل، وهي وريثته المحلية. لقد جعل الحكام

العرب من أنفسهم، عام ١٩٨٨، كما في عام ١٩٣٦، أدواتٍ للتخلي والهزيمة، وأبدوا استعدادهم، بتحريض من الولايات المتحدة، للاعتراف بإسرائيل، وبالتالي، إضفاء طابع الشرعية على الغصب والخيانة: «فلتُقطع اليد التي ستتنازل عن ذرة واحدة من تراب فلسطين لأعداء الله، وتمنح السيادة لأعدائنا على أرض الإسراء والمعراج، الأرض المقدسة!»(*) (١٣ آذار/ مارس ١٩٨٨). والواضح في نظر حركة حماس أن تحرير فلسطين ليس مجرّد مسألة سياسية أو عسكرية، بل هو واجب ديني لا يرقى الشك إلى حتمية فلاحه لأنه بعضٌ من مشيئة إلهية: «لقد جمع الله اليهود في فلسطين، لا ليجعلها وطنهم أو أرضهم، بل مقبرتهم، لكي يعتق العالم كله من أذية اليهود، وكما ينعتق الحاج من خطيئته بتقديمه الأضحية على صخرة مينا، هكذا سيُضحّى باليهود على صخرة الأقصى»، كما يؤكد الشيخ خليل القوقه[٢٩]. أما م. ت. ف. فلم تستهدف بأي هجوم مباشر من قبل الحركة. فهي لا تأتي على ذكرها، كأنّ لا وجود لها. ومع ذلك، فإنّ المضمر بين السطور هو التنديد المتواصل بالمبادرات الدبلوماسية التي يقوم بها قياديو المنظمة.

مراحل التعبئة المختلفة لحركة حماس

إذا كانت حركة المقاومة الإسلامية (حماس) تبدي قدراً لا يُستهان به من الاستمرارية الإيديولوجية، فإنّ ممارساتها السياسية قد شهدت مراحلَ عدّة أمكن بيان وجوه الاختلاف فيها. الأمر الذي يفضي بالمراقب إلى السؤال حول التماثل بين مدبّجي البيانات الأولى ثمّ البلاغات اللاحقة: هناك، عملياً، ثلاث مراحل ينبني حولها تاريخ العام الأوّل من الانتفاضة لدى الإخوان المسلمين.

المشاركة في الانتفاضة

تبدأ المرحلة الأولى مع صدور بيان غير مؤرّخ، وتنتهي في ١١ شباط/ فبراير، أي عند صدور البيان الرابع.

لقد كان هذا البيان الأول، الذي حمل توقيع «حركة المقاومة الإسلامية» ـ وهي منظمة كانت لا تزال مجهولة[٣٠] إلى ذاك اليوم ـ عبارة عن نشيد يمتدح شجاعة الشعب ومكابدته وإيمانه بالنصر النهائي، ودون أن يأتي على ذكر جدول زمني محدّد لمحطات التعبئة والتحرك، كان البيان يدعو، بشكلٍ عام، إلى مواصلة الانتفاضة، ويبدو، بحسب مصادر متطابقة، أن هذا البيان قد وُزّع في ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧[٣١].

وعلى الرغم من أنّ هذا الأمر قد ثَبُتَ لدينا، فلا شيء يؤكد أن مدبّجي البيانات الثلاثة الأولى[٣٢] يمثلون المواقف التي يدافع عنها الإخوان المسلمون كتجمّع. والواقع أن ح. م. س (حماس) لم تُعلِنْ، في ذلك الوقت، أية إشارة من شأنها أن تدلّ على جذورها أو انتماءاتها التنظيمية، بل، كانت على الضدّ من ذلك، تحرصُ أشدّ الحرص على تبني المطالبة الأوسع تمثيلاً: «هنا صوت الإسلام! صوت الشعب الفلسطيني بأسره!» (٢٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨). وقد يفسَّر هذا الموقف المترجّح الذي اتخذه الإخوان المسلمون في بداية الانتفاضة، على أنه محاولة للتعبئة على قاعدة أوسع بكثير من القاعدة الشعبية التي تؤيدهم، وذلك عبر استقطاب التيار المتعاطف مع «الجهاد الإسلامي»، غير أنّ البيانين اللذين نشرتهما مجلة «الإسلام وفلسطين»[٣٣]، في بدايات نشوء ح. م. س. (حماس) يشيان بتفسير آخر، ومفاده أن مقرّبين من حركة «الجهاد» هم الذين أنشأوا حركة أصبحت، وانطلاقاً من أواسط شهر شباط/ فبراير فقط، أداة التعبير السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، ومع ذلك لم يتوافر لدينا أي دليلٍ على حاسم على صحة هذا الأمر. وبأية حال، يجمعُ بعض الشهادات على ملاحظة غياب الإخوان المسلمين، كبنية تنظيمية، عن الأحداث في الأشهر الأولى من الانتفاضة[٣٤]، والأرجح، على ما يبدو، أن الجماعة قد اضطرت إلى الانخراط فيما بعد، بتأثيرٍ من محازبيها الذين انفصلوا عنها للمشاركة في الانتفاضة، وتحت وطأة الانتقادات الداخلية المتزايدة.

تنظيم الإنتفاضة

إنّ انخراط الإخوان المسلمين في أعمال الانتفاضات يفتتح مرحلة جديدة في تاريخ حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، وقد بدأت هذه المرحلة الجديدة مع صدور البيان الرابع، في ١١ شباط/ فبراير ١٩٨٨، وتقدّم الحركة نفسها في هذا البيان بوصفها: «الساعد القوي لجماعة الإخوان المسلمين»[٣٥]، وستستمر هذه المرحلة إلى شهر حزيران/ يونيو. ولأول مرة يُستخدم التوقيع بالأحرف الأولى ح.م.س، ثمّ تحوَّل إلى حماس، وهي لفظة (غير قرآنية) تعني «الحميّة» و«الاندفاع». وفي الفترة نفسها ظهر الشعار الذي غالباً ما تردّد فيما بعد وهو: بسم الله. الله أكبر. بسم الله. قد حانت خيبر. الله أكبر والموت للمحتلّين».

وتتميَّز هذه المرحلة ببرنامج دقيق للتعبئة، وإن كان غير منتظم، من الإضرابات الشاملة، والصوم والمجابهات مع العدو. وعلى غرار ما تقوم به الـ ق. و. م.، عمدت حماس إلى نشر تعليمات محدّدة لتنظيم الانتفاضة في كافة مجالات الحياة اليومية:

دعوات موجهة إلى التجار والمالكين لعدم استغلال الموقف لرفع الأسعار، وغالباً ما تكون مقرونةً بالوعيد لمن لا يلتزم بها؛ والتحذير من خطر اللصوص الذين قد يستغلّون ظرف الاستقالات الجماعية التي تقدّم بها رجال الشرطة من الفلسطينيين؛ والدعوة الموجهة إلى المتعاونين للتوبة، لأنهم في حال تماديهم في غيّهم، ستعلن أسماؤهم وستنفّذ في حقّهم عدالة الشعب؛ ودعوة الأهلين للتحوّط من مداهمات المستوطنين، وإعطاؤهم التعليمات الكفيلة بضمان أمنهم؛ الدعوة إلى الرجوع إلى الأرض وتطوير الاقتصاد المنزلي من أجل أكبر قدر ممكن من الاكتفاء الذاتي الفلسطيني. كما تُرجمت الاهتمامات التربوية التقليدية للإخوان بتدبيج بعض الخلاصات حول موضوعات مثل: «مكانة بيت المقدس وفلسطين عند المسلمين» أو «فضيحة بني إسرائيل».

وقد وُضِع الدين نفسه في خدمة الصراع. ذلك أن شعارات حركة المقاومة الإسلامية هي في الأساس شعارات دينية: «إصعدوا إلى أسطح المنازل وليكن نداؤكم «الله أكبر» ينادي به الصغار والكبار» (جمادي الآخرة) فيما الآيات القرآنية تضع الصراع ضدّ الإسرائيليين في مصاف الصراع الأخروي بين الخير والشرّ، وبين الإيمان والكفر. وقد أصدرت الحركة فتوى في ١٣ آذار/ مارس ١٩٨٨، حول مقاطعة «المنتوجات اليهودية»، فيما يستعيد الإخوان مسلك تقواهم التقليدي في بيانين صدرا خلال شهر رمضان وتضمّنا روزنامة للعبادات وموضوعات خطب الجمعة وقضايا أخرى للتأمّل اليومي.

وأصبحت المساجد هي الموقع الطبيعي في دأبِ حماس على هذه البَنْيَنة الاجتماعية للانتفاضة، خصوصاً في غزة، حيث كان المجتمع الإسلامي[٣٦]، بحسب مصادر سابقة على الانتفاضة، يسيطر، إلى هذا الحدّ أو ذاك، على ٤٠٪ منها. وفي أواسط شهر آذار/ مارس كُلِّفت حركة حماس لجان المساجد بتنظيم دورات تدريس شعبية للتعويض عن إقفال المدارس والجامعات؛ كما كلِّفت بالسهر على تدبُّر شأن الزكاة لكي يُعاد توزيعها على المعوزين والمتضررين من استمرار الانتفاضة.

ولم يكن المضمون السياسي لبيانات هذه المرحلة ليبتعد كثيراً عن التوجهات الكبرى للمرحلة الأولى. فقد استمرّت حماس في تنديدها اللاذع بالحكّام العرب «الذين يسيل لعابهم وهم يلفظون عبارة السلام العادل والدائم» أو «المبادرة الأميركية» (...) وجوابنا على أولاء الذين يُحسنون الكلام والحلم والذين يريدون عقد المؤتمر الدولي، هو التالي: «لا للسلام مع الكيان الصهيوني» (١٣ آذار/ مارس ١٩٨٨). وكانت التعبئة ضدّ مهام جورج شولتس المختلفة في المنطقة على أشدّها، فقد دعت

حركة حماس إلى إضراب شامل يومي ٢٤ و٢٥ شباط/ فبراير استنكاراً لمبادرات الوزير الأميركي، وقد تزامنت دعوتها هذه مع دعوة مماثلة صدرت عن الـ ق. و. م.

وهكذا وجدت حركة حماس والـ ق. و. م.، وعلى الرغم من خلافاتهما حول أساليب حلّ القضية الفلسطينية، نوعاً من الاتفاق الضمني على نمط حسنِ الجوار ميدانياً. ولـم يؤدِّ انفراد حمّاس بالدعوة إلى إضراب شامل يوم ٩ نيسان/ أبريل إحياءً لذكرى مجازر دير ياسين، أية صدامات بين مؤيدين ومعارضين، لأن الإسلامويين لـم يحاولوا أن يفرضوا قرارهم هذا خارج مناطق نفوذهم المعتادة. وتتردّد موضوعة الوحدة الشعبية في أكثر من مناسبة، وتبادر كلٌّ من الـ ق. و. م. وحماس إلى التنديد بالاستفزازات الإسرائيلية (توزيع مناشير مزوّرة تحمل توقيع الحزب الشيوعي الفلسطيني و«الحركة الإسلامية للمرابطين على أرض إسرائيل»[٣٧] (كذا)، إحراق سيارة د. اليزوري، رئيس المجمّع[٣٨]، ومحاولة إحراق «بنك الدم» في غزّة، وهو معقل المؤيدين لـمنظمة التحرير الفلسطينية، إلخ): «إن وحدة شعبنا في هذه المرحلة تشكّل الهدف الأسمى الذي نتمسّك به ونحرص عليه» (٦ أيار/ مايو ١٩٨٨).

تزعُّم الانتفاضة

تبدأ المرحلة الثالثة في حزيران/ يونيو ١٩٨٨. وتكون سمتها الرئيسية توتُّر العلاقات مع الـ ق. و. م. في الوقت الذي كانت فيه م. ت. ف. تكثّف مبادراتها الدبلوماسية. ومع أنّ الموضوعات السياسية لا تزال مماثلة لتلك التي أشرنا إليها فيما سبق، تبدو حماس، وإن أنكرت ذلك، أنها تقدّم نفسها بوصفها القيادة الثانية للانتفاضة. وتنشر في ١٨ آب/ أغسطس ميثاقاً هو خلاصة مؤلّفة من أربعين صفحة للمواقف الإيديولوجية التي تعتزم الحركة الدفاع عنها من خلال التعبئة الشعبية[٣٩]. وبدءاً من حزيران/ يونيو ستصبح بيانات حماس مرقّمة على غرار بيانات الـ ق. و. م. ويتضخّم برنامج التعبئة على نحو ملحوظ ويصبح من أولويات الحركة. وبدءاً من ٢ آب/ أغسطس ١٩٨٨، تكثّف دعواتها إلى الإضرابات الشاملة، الأمر الذي يُفاقم العلاقة المتوترة مع الـ ق. و. م. في المنافسة بينهما والتي أعقبت القرارات الأردنية.

والواقع أن الملك حسين كان أعلن في ٣١ تموز/ يوليو «فك الارتباط القانوني والإداري» بين بلاده والضفّة الغربية. وتعتبر الـ ق. و. م. في البيان رقم ٢٣ (٥ آب/ أغسطس ١٩٨٨)، أنّ هذه التدابير جاءت «كأحد أهم إنجازات الانتفاضة الشعبية الكبرى، وكخطوة فعلية باتجاه تنفيذ مقررات قمة الجزائر، وتعزيز مكانة منظمة التحرير الفلسطينية، ووحدانية تمثيلها لشعبنا، باعتبارها الجهة الوحيدة المخوّلة بتحمل كافة

المسؤوليات تجاه شعبنا في الوطن والشتات». وفي مثل هذا الظرف الذي ترفض فيه م. ت. ف. فكرة «الفراغ»، تقرر حماس الإعلان عن رفضها هذا الادعاء باحتكار التمثيل السياسي، وذلك عبر معارضتها العملية لكافة توجهات الـ ق. و. م في برنامج التعبئة الشعبية. فتبادر مع حلول الثاني من شهر شباط/ فبراير ١٩٨٨، أي باستباقها نشر بيان الـ ق. و. م. بثلاثة أيام، إلى الدعوة إلى إضراب يوم التاسع منه، وهي الذكرى التقليدية لدخول الانتفاضة شهرها الجديد، ويوم الرابع عشر منه، لمناسبة حلول رأس السنة الهجرية. وعندئذ تنتقل الـ ق. و. م. إلى الهجوم مع التصميم على عزل حماس محمّلة الحركة مسؤولية انفرادها في الدعوة إلى اضرابات شاملة. فتدعو القيادة الوطنية الموحدة بدورها إلى الإضراب يوم شباط / فبراير ولكنها تمتنع عن إدراج رأس السنة الهجرية في برنامج تحرّكاتها، وتعمد، فضلاً عن ذلك، وبدل أن تختار يوم ٢١ آب/ أغسطس، ذكرى الحريق الإجرامي في المسجد الأقص عام ١٩٦٩، إلى اختيار يوم ٢٢ منه، ودون أي سبب مقنع، للتحرُك احتجاجاً على الضرائب التي استحدثتها إسرائيل. وفي بيانها الصادر في ١٨ آب/ أغسطس، تجد حماس نفسها مرغمةً على الانفراد بالدعوة إلى إضراب شامل في ذكرى إحراق الأقصى. وفي الشهر التالي، تعاود حماس الكرّة: إذ تعمد إلى نشر برنامج تحرّكها قبل أن تنشر الـ ق. و. م. برنامجها، ما يدفع الأخيرة إلى مواصلة سياسة العزل. وفي بيان ١٥ أيلول/ سبتمبر، تدعو ح. م. س. إلى الاضراب التقليدي يوم ٩؛ وفي اليوم التالي تتنكّر الـ ق. و. م في بيان لها لهذا التقليد الراسخ، وتؤثر على الاحتفال ببداية الشهر العاشر من الانتفاضة، الاحتفال بنهاية الشهر التاسع؛ وتحذو الـ ق. و. م. حذو حماس في الدعوة إلى الإضراب يوم ١ أيلول/ سبتمبر في ذكرى مجازر صبرا وشاتيلا.

في هذه الحالات الثلاث رأى الإخوان المسلمون أن يواجهوا تحدي القرار بعزلهم. وعلى الضدّ ممّا فعلوا في ١٤ آب/ أغسطس عندما اكتفوا بتعبئة قطاع غزّة ـ على نطاق واسع ـ تقرّر ح. م. س، لمناسبة ٢١ آب/ أغسطس و٩ أيلول/ سبتمبر، أن تتخطّى حدود معاقل تعبئتها التقليدية، ولا تتردّد في فرض شعارها الداعي إلى الإضراب في الضفة الغربية، مستخدمة كافة الوسائل بما في ذلك الضغوط المادية، أعقب ذلك صدامات في نابلس ورام الله والخليل وبيت لحم بين الإسلامويين من جهة والتُجّار غير المؤيدين للإضراب من جهة أخرى، يدعمهم أنصار م. ت. ف، وبقيت القدس بمنأى عن أجواء التوتر لأن حماس لم تسعَ إلى فرض قرارها على التجار الذين أجمعوا تقريباً على فتح محالّهم[٤٠].

وفي الداخل، كانت تصريحات الـ ق. و. م وحماس تقرن بين التنديد المتبادل

والدعوات إلى الوحدة. إذ ترى حماس أن «عملاء اليهود يحاولون كسر الإضراب ولكن شعبنا الذي يتميّز من الغيظ على اليهود في تلك الذكرى فوّت عليهم الفرصة (...) ليعلم الجميع أن حركة المقاومة الإسلامية ليست ضدَّ أحد من أبناء شعبنا ولكنها ضدّ اليهود ومن لفّ لفهم فقط. وهي تدعم الوحدة الوطنية» (٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨). وترى الـ ق. و. م أن «المحاولات التي قامت بها حركة حماس خلال الأيام الأخيرة، وهي جناح الإخوان المسلمين، لفرض سلطتها على الشارع الوطني وفرض الإضراب الشامل يوم الأحد ٢١ آب/ أغسطس، قد رأت فيها جماهير شعبنا، بفضل ما تتمتع به من حسٍّ بالحقيقة، خطوةً تعارض البرنامج الوطني الذي تقرّره القيادة الوطنية الموحدة (...). إنّ كل مساس بوحدة الصفّ يشكّل خدمة للعدو يستغلها لضرب الانتفاضة. لقد مددنا يدنا وما زلنا، نمدّها لكل القوى التي تريد أن تشارك في العمل الوطني» (٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)[٤١].

أما في الخارج فتميل التصريحات إلى نبرة اعتدال واضحة[٤٢]. ففي ٩ أيلول/ سبتمبر، يصرّح ياسر عرفات لصحيفتي «الاتحاد» و«الخليج» (تصدران في أبو ظبي) أن حماس «لها الحق في إصدار البيانات، ولكن المهمّ أن يتمّ ذلك في إطار التنسيق الفلسطيني الداخلي لتصعيد الانتفاضة التي يشارك فيها كافة الفلسطينيين دون أي تمييز ديني». وقد أفاد بعض المصادر عن لقاءات جرت بين القيادات العاملة في الداخل، ولقاءات قمّة عُقدت في الخارج؛ وكان أول لقاء في إحدى عواصم الخليج بين مفاوضين لم تُعلن هويتهم، أما اللقاء الثاني فقد عُقد، في مطلع أيلول/ سبتمبر في القاهرة، بين ياسر عرفات نفسه والمرشد الأعلى للإخوان المسلمين المصريين، الشيخ محمد حميد أبو نصر[٤٣].

ويبدو أن هذه اللقاءات أثمرت هدنةً بين الطرفين، إذ أطلقت كل من حركة حماس والـ ق. و. م.، بين ١٧ أيلول/ سبتمبر و ٩ كانون الأول/ ديسمبر، تسع دعوات مشتركة إلى الإضراب الشامل، ولم تظهر حماس استقلاليتها إلاّ مرتين، في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر و٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر. وفي الحالة الأولى، أي ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر، ذكرى مجازر كفر قاسم بدا واضحاً أن الرغبة في الوفاق ما عادت موضع شكّ: إذ تدعو الـ ق. و. م، في بيانها الصادر في ٩ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، إلى إحياء الذكرى يوم ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر، ولكن حيال تمسّك حماس بيوم ٢٩، تلغي الـ ق. و. م. دعوتها عبر تعميمات شفاهية، وتنفّذ إضراباً مشتركاً مع حماس يوم ٢٩[٤٤].

في المقابل، أرادت كلّ من حركة حماس والـ ق. و. م.، أن تبرزا خلافهما حول

ذكرى مخطط تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧. ففي حين وجدت الـ ق. و. م.، إثر قرارات المجلس الوطني الفلسطيني، أنه ما عاد هناك ما يدعو إلى التظاهر في هذا اليوم ضدّ قرار أصبح مقبولاً كأساس للتسوية، كان الإسلاميون، ومعهم أنصار ج. ش. ت. ف. في الداخل[٤٥]، يُصرّون على إبداء رفضهم المستمر لهذا القرار. ثمّ عاد برنامج تحرّك حركة حماس للتطابق مع برنامج الـ ق. و. م.، على الرغم من الضغوط التي مارستها حماس والـ ج. ش. ت. ف. على الـ ق. و. م، للإسراع في الدعوة إلى إضرابي ٨ و٩ كانون الأول/ ديسمبر[٤٦].

الهجوم السياسي لحركة حماس

إنّ الاتفاق حول برنامج التحرّك ميدانياً لا يُلغي الخلافات السياسية حول الآفاق المستقبلية. فقد شنّت حماس هجومها السياسي، في بيانها الصادر في ١٨ آب/ أغسطس تحت عنوان: «فلسطين إسلامية من البحر إلى النهر» (نهر الأردن)، ضدّ التحضيرات الجارية لانعقاد المجلس الوطني الفلسطيني، وندّدت، في شروحات طويلة، بكلِّ المحاولات التفاوضية. وقد استهدف البيان، دون أن يسميها، الوثيقة التي صادرها الإسرائيليون من مركز الدراسات العربية في القدس الذي يديره فيصل الحسيني وتتعلّق بمسألة الاعتراف بفلسطين وإعلان دولة فلسطين المستقلة (وتشتمل الوثيقة على لائحة بأسماء فلسطينيين من الداخل، يفترض أن يكونوا أعضاء البرلمان الفلسطيني العتيد)؛ وجاء في تنديد حماس: «الدولة الفلسطينية ليست كلمة تُقال في خطة سياسية أو نشرة توزّع أو مناصب تُقتسم، وإنما هي ثمرة جهاد طويل وتضحيات لا حدود لها».

وإذا كانت بيانات حماس لا تأتي على ذكر م. ت. ف. اطلاقاً، فإنّ ميثاق الحركة يذكرها بالإسم في إطار تحليل أشمل ـ بالغ الإيجابية ـ للوطنية: إن حماس «تحترم (...) الحركات الوطنية على الساحة الفلسطينية، مع الأخذ بالاعتبار الظروف والعوامل التي تحيط بها وتؤثر فيها. وهي تشجعها ما دامت لا تراعي لا الشرق الشيوعي ولا الغرب الصليبي (...) وم. ت. ف. هي أقرب المقرّبين لحركة المقاومة الإسلامية. فالأب والإبن والجار والصديق ينتمون إليها. فهل يسع المسلم أن يتنكر لأبيه وأخيه وجاره أو لصديقه؟ إن وطننا واحد، ومحنتنا واحدة، ومصيرنا واحد، وعدوّنا مشترك. ولكن بسبب الظروف التي أحاطت بنشأة المنظمة، وأيضاً بسبب الاضطراب الفكري الذي يشهده العالم العربي (...)، تبنّت م. ت. ف. فكرة الدولة العلمانية (...) التي تناقض كلياً فكرة الدين (...) ويوم تتبنّى م. ت. ف. الإسلام سنّة للحياة، سنكون جنودها» (البندان ٢٦ و٢٧).

وفي الأثناء تصدر عن الشيخ أحمد ياسين تصريحات متناقضة: إذ يُصرّح، في مطلع شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨، أمام مندوب. و. ص. ف. ثمّ أمام مندوب التلفزيون الإسرائيلي، مؤكداً أنّ «م. ت. ف. تمثّل الشعب الفلسطيني»، مع ابدائه «بعض التحفظات» حول خطها السياسي، مرجئاً خوض النقاش حول القومية والعلمانية إلى وقتٍ لاحق، بوصفه صلب الديموقراطية الفلسطينية المستقبلية. وفي تصريحات أخرى، يُشدّد، على الضد من ذلك، على الخلافات مع المنظّمة[٤٧].

وقد استدعى نشر الميثاق والاندلاع المفاجىء لأعمال العنف بين الفلسطينيين أنفسهم ميدانياً، تغطية إعلامية واسعة إسرائيلية وعالمية. فيجري التلفزيون (الرسمي) الإسرائيلي مقابلة طويلة مع الشيخ ياسين، فيما تنشر الصحف عشرات المقالات حول صعود المتدينين وبروز انشقاق في صفوف الانتفاضة[٤٨].

ويعمد المكتب الصحافي للحكومة الإسرائيلية إلى توزيع نصّ الميثاق كاملاً مع ترجمته الإنكليزية. ويندّد أنصار م. ت. ف. بهذه الحملة معتبرين أن الإخوان المسلمين ينجرّون مرّة أخرى إلى لعبة الإسرائيليين، ويشير عددٌ من هؤلاء إلى المستوى المتدنّي جداً من سياسة القمع الذي تمارسه إسرائيل ضد هذه المجموعة[٤٩].

إنّ اعتراف الـ م. ت. ف. بإسرائيل لن يُعرقل سياسة حماس التي ستواصل التأكيد على تمايزها الإيديولوجي والاستمرار في سياسة وحدة التعبئة مع م. ت. ف. وهو الأمر الذي تصبو إليه الـ ق. و. م. ويوضح البيان الموجّه إلى الـ م. و. ف. المنعقد في الجزائر، والصادر في ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨، مواقف حركة المقاومة الإسلامية: ففي مواجهة م. ت. ف. تطالب حماس بالاعتراف بأنها هي من اتخذ «قرار تفجير» الانتفاضة، ولذا يحقّ لها أن تستأثر بالتمثيل السياسي لفلسطينيي الداخل: «لقد انطلقت حركة المقاومة الإسلامية (حماس) واضعة نصب عينيها الجهاد الشامل حتى تحرير كلّ فلسطين، واتخذت قرار تفجير الانتفاضة في ٨ ديسمبر ١٩٨٧ من أجل تحقيق هذا الهدف، ووقف ولا يزال يقف معها كل أبناء فلسطين (...). ولا تغرّنكم البيانات والأصوات التي تدعو للسلام مع القتلة وهم يحتلون أرضنا ويضطهدون شعبنا. إننا نعتبرهم مفلسين قد نبذهم الشعب، وإن لم يعودوا إلى الرشد فسيتجاوزهم الشعب والتاريخ وتصبّ عليهم لعنة الأجيال (...) أيّها السادة، إننا نؤكد لكم أن مشروع ما يسمّى «بالحكومة المؤقتة» أو «وثيقة الاستقلال» أو «حكومة المنفى»، وما يتضمّنه ذلك من مشروع للتسوية ليس إلا استدراجاً هدفه توجيه طعنة لإنجازات الانتفاضة وخنجر في ظهر أطفال الحجارة».

وإثر نشر هذه التحذيرات، تعود حماس، وبدءاً من البيان رقم ٣٢ المؤرخ ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر إلى سياسة التجاهل المتعمّد لـ م. ت. ف: فلا تأتي على ذكر الـ م. ت. ف أو فكرة الدولة الفلسطينية المستقلة. إذ يكتفي البيان بالهجوم على الأنظمة العربية وخيانتها المتمثّلة بخلفيات «القرار الجائر» بتقسيم فلسطين منذ عام ١٩٣٧.

الإسلامويون والوطنيون يطالبون بـ«دولة»

في نهاية السنة الأولى للانتفاضة الفلسطينية، لم يعد الرهان متمثلاً بالدفاع عن مشروع مجتمعي. وما عادت بيانات ح. م. س. تجعل من تجديد اللحمة الاجتماعية بوساطة الديني الموضوعة الرئيسية في برنامج التعبئة الذي تتبناه، وإن كان بعض الشهادات ـ المتناقضة فيما بينها ـ تشيرُ في قطاع غزّة إلى حثٍّ متواصل على احترام أكبر لأحكام الإسلام، على الأقل في ما يعني النساء[٥٠]. وتحت ضغط الأحداث، استبدل السجال الدائر بسجال حول الحلّ السياسي و/أو العسكري للقضية الفلسطينية. فترى حماس أن السلام لا يمكن أن يكون هو الغاية بأية حال: فهو يعني التفاوض مع اللاشرعي بامتياز، مع الشر الذي يتعارض مع مشيئة الله، وفي أفقِ سعيها النضالي لا ترى وسيلة لتحرير فلسطين إلاّ في تدمير إسرائيل. ومثل هذا الهدف، غير الخاضع للمساومة، من شأنه، إذا ما جوبه بتحليل واقعي لميزان القوى السائد، أن يبرر لدى الإسلامويين ذلك التكيّف ـ المؤقت دائماً في المبدأ ـ مع احتلال «مطبّع». أما الـ ق. و. م.، فتسعى، من جهتها، إلى إعطاء ترجمة سياسية للانتفاضة وتتبنّى في سبيل ذلك نهجاً ذرائعياً يقوم على بعض المبادىء الثابتة: استقلالية التمثيل الفلسطيني في إطار مؤتمر دولي، الحق في تقرير المصير وفي إقامة دولة مستقلة. أما مسألة شرعية التخلي عن جزء من فلسطين فقد أرجىء الخوض فيها علانية.

على الرغم من هذا التباين المطلق في الأهداف البعيدة المدى والوسائل المتبعة لبلوغها، فإن واقع الاحتلال وغياب الدولة الخاصة يدفع الإسلامويين ووطنيي م.ت.ف. إلى أن يجدوا أنفسهم، في معظم الأحيان، على تقارب إيديولوجي وسياسي، هو بالضبط سمة الخصوصية الفلسطينية. ففي الوقت الذي لا يكفّ الإسلامويون فيه عن التشكيك في شرعية الدول المنبثقة من مرحلة تراجع الاستعمار، في العالم الإسلامي بأسره، جاعلين من العداء للقومية مفتاح إيديولوجيتهم، أدّى غياب الدولة الخاصة لدى الفلسطينيين الرازحين تحت الاحتلال إلى تبنّي خطاب شبيه، نسبياً، بخطاب خصومهم القوميين الذين لم يتخلّوا بدورهم، عن الخطاب الديني في تعبئة الجماهير[٥١]. فقد أدّى عجز الدول العربية عن تحقيق الوحدة فيما بينها ورفضها

حشد طاقاتها لمواجهة إسرائيل إلاّ بالخطب والتصريحات، إلى زوال «الوهم العروبي» لدى الإسلامويين كما أنصار م. ت. ف، ما أدى إلى بروز نوع من النزعة «الفلسطينية». لقد أصبحت المثل العروبية، في هذا المجال، تركة من الماضي: ذلك أن الأجيال الجديدة، الإسلاموية والوطنية، التي لم تعرف الحقبة الأردنية، ترى أن العروبة ما عادت تمرّ لا عبر عمّان ولا عبر أيّة عاصمة عربية أخرى، بل عبر التمسّك بالأرض والدين، وهما كنزان معرّضان لتهديدات جمة لكنهما متوافران على الدوام.

ومع الانتفاضة، أكّدَ الإسلامويون، ولأول مرة ربما بمثل هذا الوضوح، أن الوطنية «جزء لا يتجزأ من الإيمان الديني» (البند ١٢ من الميثاق، أنظر بيان ١٣ آذار/ مارس ١٩٨٨). وحتى لو شدّدت على وعيها التام بأنها تنتمي إلى الحركة العالمية للصحوة الإسلامية، فإنّ ح. م. س تؤكد بإصرار على أنها تمثل «حركة فلسطينية متمايزة، ولاؤها لله وتجعل من الإسلام سنة للحياة» (البند ٦). وتاريخها يكاد يكون فلسطينياً بحتاً: «إن ح. م. س. تشكّل حلقة من حلقات الجهاد ضد الغزو الصهيوني، وتجد جذورها في استشهاد عز الدين القسام ورفاقه عام ١٩٣٦، وكلهم من الإخوان المسلمين، وقد تواصل هذا الجهاد مع حلقة أخرى من جهاد الفلسطينيين وجهودهم وجهاد الإخوان المسلمين خلال حرب ١٩٤٨، ويتواصل أيضاً مع عمليات الجهاد التي شنها الاخوان المسلمون عام ١٩٦٨ والأعوام التي تلته» (البند ٧). وكذلك الأمر بالنسبة لـ م.ت.ف، فقد قدّمت المطالبة بدولة فلسطينية مستقلّة على الدفاع عن القومية العربية، على غرار ما فعله الإسلامويون الذين جعلوا من فلسطين صُلب القضية الإسلامية المعاصرة.

أنصار م. ت. ف، يُعطون الأولوية لشعار «دولة فلسطينية مستقلة»، في حين أن الإسلامويين يدعون إلى «تحرير كل فلسطين»، غير أنهم يجمعون، دون استثناء، على التعيين مَن هو العدو؛ وفي ذلك يذكّر خطاب ح. م. س. بخطاب حركة فتح في الستينات، وبهذا المعنى يرى المراقبون أن الدعوة المتكررة الموجهة إلى حركة ياسر عرفات للعودة إلى جذورها الثورية لعام ١٩٦٥ تبدو بالغة الدلالة.

في كلتا الحالين، تنطلق التعبئة من القطيعة نفسها، سواء كانت القطيعة مع الشكل التقليدي للصلة بالسياسي أو مع السياسة نفسها التي كان يقودها الأعيان ويشكل الأردن محورها. وكانت الانتخابات البلدية لعام ١٩٧٦ قد أظهرت، على الأقل في أذهان الناس، تلك القطيعة بين ضفتي نهر الأردن[٥٢]؛ ولم يستطع أعيان الضفة الغربية المرتبطون بالحكم الهاشمي، والذين ما أجادوا ـ أو ما أرادوا ـ التقرّب من م. ت. ف، أن يحافظوا، فيما بعد، على دورهم داخل اللعبة السياسية إلاّ على نحوٍ متقطّع. والواقع

أن الشرعية السياسية أصبحت، منذ مطلع السبعينات، تُكتسبُ بالانتماء إلى هذه أو تلك من فصائل المقاومة الفلسطينية أكثر منها بتوسل روابط التبعيّة التقليدية. وينتمي بروز الإسلامويين في أواخر السبعينات، وإن جاء متأخراً عن بروز الوطنيين المقرّبين عن م. ت. ف، إلى المسار إياه من «أدلجة» الساحة السياسية والتي بدأت في النصف الأول من العقد المذكور. فقد أصبحت تعبئة المجتمع تتمّ حول برامج متنافسة وينتظمها عدد كبير من التجمعات. وتشكل الانتفاضة تتويجاً لهذا المسار: إذ تبقى قيادة حماس وقيادة الـ ق. و. م. في الظل: وتسعى القيادة الموحدة ما بوسعها لنزع أي صفة جهرية عن مواقفها، فلا يذكر اسم ياسر عرفات مثلاً إلا لمناسبة خطابه أمام المجلس الأوروبي في ستراسبورغ والأمم المتحدة في جنيف. وبذلك تقوم التعبئة التي يسعى وراءها الإسلامويون والوطنيون حول شعارات وسلوكات ترقى إلى تاريخ جَمْعي لا تذكر أسماء «مرشديه».

والانتفاضة، لدى الوطنيين والإسلامويين، تجدِّد النخب السياسية بإزاحة راديكالية لأصولها الاجتماعية. ذلك أن إحدى السمات المميزة للزعامة الفلسطينية في الأراضي المحتلة، حتى اندلاع الانتفاضة، كانت تقوم على ضرورة التحدّر من أصول أهلية محلية. وكان اللاجئون (لاجئو عام ١٩٤٨ وعام ١٩٦٧، الذين يقيمون في المخيّمات الملحقة بالمدن)[٥٣] والوافدون من الأرياف غائبين تماماً عن كافة الهيكليات «الوطنية»[٥٤] التي أقيمت منذ عام ١٩٦٧، كلجنة التوجيه الوطني عام ١٩٦٨ و١٩٧٨، والجبهة الوطنية عام ١٩٧٣. وكانت القدس ومحيطها القريب (رام الله وبيت لحم) تستأثر بالهيمنة المطلقة فيما تمكث غزة في موقع هامشي. ويبدو أن المواقع الوحيدة التي استطاع اللاجئون بلوغها هي المواقع داخل اللجان الطالبية[٥٥]. ويمكن أن نصادف هذه «الجغرافية» السياسية في كافة الهيكليات والبنى، سواء كان نمط اجتماعها تقليدياً (التنسيق بين الأعيان العازمين على محاربة الاحتلال داخل لجنة التوجيه عام ١٩٦٨) أو سياسياً صرفاً (التمثيل النسبي لمختلف تنظيمات المقاومة داخل الجبهة الوطنية) أو مؤسسياً (التنسيق بين الأعضاء المنتخبين في مجالس البلديات ذات الطابع «الوطني» والجمعيات التمثيلية داخل لجنة التوجيه عام ١٩٧٨). ولا تنجو المؤسسات الدينية الإسلامية لا من هذا الاستبعاد العملي للاجئين ولا من هيمنة القدس: فكافة أعضاء المجلس الإسلامي الأعلى (وعددهم ٦٢، من العاملين والمتقاعدين والمتوفين والمبعدين) يتحدّرون من الضفة الغربية. ومن بين ٢٦ هم أعضاء في المجلس بصفة شخصية هناك ١٤ من مدينة القدس و ٦ من الخليل، ومعظمهم ينتمي إلى أسر دينية محلية عريقة (الأشراف)[٥٦].

وتظهر لائحة الأعضاء الذين يحقّ لهم أن يشكلوا البرلمان الفلسطيني في مرحلة الاستقلال[٥٧]، تركيبة مماثلة. ذلك أن ٩٨ من أصل ١٥٢ شخصية أدرجت أسماؤهم على هذه اللائحة يقيمون في القدس وبيت لحم ورام الله (أي ٦٤,٥ من أعضاء المجلس العتيد، يمثلون ١٤,٨٪ من السكان)، في حين لم تحصل غزّة إلاّ على ٢٧ ممثلاً (١٧,٨٪ من أعضاء المجلس يمثلون ٣٩,٢ من السكان). وفقط ٥ من هذه الشخصيات المختارة يقيمون في مخيمات للاجئين[٥٨]. ولأول مرة تؤخذ النزعة الإسلاموية بعين الاعتبار، لأن ٥ من «النواب» يُعتبرون من الناشطين المتدينين (ما عدا أعضاء المؤسسة الإسلاموية المقرّبة من الأردن)؛ واثنان منهم لا يبديان أي تعاطف مع فتح أو مع الأردن[٥٩].

على الرغم من أنها مجرّد مسوّدة مشروع، فإن هذه اللائحة تعبّر أصدق تعبير عن تصوّر ما للساحة السياسية لدى هذه النخبة من الرجال الذين بلغوا الأربعين وتكوّنت قاعدتهم السياسية خلال الثمانينات على مفترقٍ بين الأردن وحركة فتح وبدعم من الدوائر القيادية في م. ت. ف. وتطرح الأحداث الجارية سؤالاً حول مقدار «تمثيلية» هذه النخبة التي يتمُّ التنكّر اليوم لإدارتها واقع الاحتلال خلال خمسة عشر عاماً. إن منشّطي الانتفاضة لم يبلغوا العشرين بعد، ومن بينهم ريفيون، ولاجئون وغزّاويون يضطلعون فيها بمسؤوليات لا يُستهان بها. ومن بين رماة الحجارة هناك شبّان إسلامويون كانوا ابتعدوا، لسنوات خلت، عن المؤسسة الدينية باسم الإسلام، وشبّان يُعارضون ما آلت إليه م. ت. ف، باسم م. ت. ف بالذات. غير أن الوضع القائم لا يعني بالضرورة استبعاد المنظمة الفلسطينية المركزية. والبرهان على نقيض هذا الاستبعاد نجده في تمسّك الـ ق. و. م. المطلق بمبدأ أن م. ت. ف هي «الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني». وحتى الانتفاضة نفسها ما كانت لتقوم أو تتواصل من دون ذلك النشاط الاجتماعي والسياسي الهائل الذي بذلته فصائل المقاومة الفلسطينية، خلال السنوات العشر الأخيرة، عبر الجمعيات الخيرية والنقابية وحركات الشبيبة التي وضعت هيكليّاتها في تصرُّف اللجان الشعبية.

ومع ذلك، فقد انتقلت المبادرة وانتقل تأطير التعبئة، وللمرة الأولى، من هذه النخب شبه المؤسسية التابعة لمنظمة التحرير إلى عددٍ لا يُحصى من الزعامات المحليّة ذات الأصول الاجتماعية والجغرافية المتنوعة، والتي يشكل عددها وأطر التنسيق بينها وتجدّدها المستمر، ضمانة للبقاء في مواجهة القمع الإسرائيلي. ففي الأشهر الأولى من الانتفاضة اعترف أعضاء النخبة في م. ت. ف. أمثال حنا السنيورة وفايز أبو رحمة[٦٠]، علانيةً بواقع تهميشهم وعجزهم عن التحكم بالأحداث الجارية.

وقد فرضت الـ ق. و. م، خلافاً لرأيهما ورأي الدوائر القيادية في م. ت. ف، قرار مقاطعة جورج شولتس والتخلّي عن فكرة تشكيل وفد أردني فلسطيني أو وفد عربي مشترك في حال الدعوة إلى انعقاد مؤتمر دولي. ومع ذلك، فقد استطاعت هذه النخب، بدءاً من صيف ١٩٨٨، أن تعود تدريجاً؛ وإذا كانت لم تستعد قدرتها على السيطرة على الأوضاع، فهي على الأقل عادت لتحتلّ واجهة الساحة السياسية إعلامياً، وقد أعانها على ذلك المسار الدبلوماسي الذي تشارك فيه دوائر الخارج بفعالية، علماً بأن هذه الدوائر هي مصدر القسط الأوفر من نفوذها.

ومثل هذه الشروط جعلت النخب المذكورة تجبه بمنافسة قاعدة ذات أصول اجتماعية أكثر تنوعاً وأدنى مرتبة، ما يفسّر، في مرحلة أولى، بروز الإسلامويين على الساحة الفلسطينية، وفي مرحلةٍ ثانية، الانتقال من غياب تنظيمي للإخوان المسلمين في الأشهر الأولى من الانتفاضة إلى مشاركة مؤسسية. ولقد أسهمت الظروف الإقليمية في نهاية السبعينات (الثورة الإيرانية، التمرّد في سوريا، تصاعد الأسلمة) إلى حدٍّ بعيد في بروز الظاهرة الإسلاموية في فلسطين. وعلاوة على ذلك، فقد أدّى غياب التضامن داخل م. ت. ف. وتوالي إخفاقاتها العسكرية والسياسية والدبلوماسية، إلى إضعاف قدرة النزعات القومية الفلسطينية على الاستقطاب، فيما الحياة تحت الاحتلال بقيت على مآسيها دون أن يلوح في الأفق القريب أي أملٍ في تحسّنها.

لقد برز الناشطون الإسلامويون على الساحة العامة منذ عشر سنوات، ومع ذلك لا يزال من الصعوبة بمكان أن نقترح تصوراً دقيقاً لانتماءاتهم الاجتماعية. فالعيّنات السوسيولوجية الوحيدة المتوافرة لدينا هي لوائح الترشيحات للانتخابات الطالبيّة وقرارات الأحكام التي أصدرتها المحاكم العسكرية الإسرائيلية حين تمثل تهمة الانتماء إلى تنظيم ديني في سياق مضبطة الاتهام. وفي جامعة بيرزيت (شمال القدس)، تبدو الظاهرة الإسلاموية ممثلةً في الأغلب بطلاب قطاع غزة، لأن ١٨ من أصل ٢٧ مرشحاً أمكن التعرف إليهم، يتحدّرون من القطاع[٦١]، ومعظم هؤلاء من اللاجئين[٦٢]. أما في جامعة النجاح في نابلس، وبسببٍ من بعدها بلا ريب، فليس هناك سوى ثلاثة لاجئين متحدّرين من قطاع غزّة من أصل ٢٦ مرشحاً اسلاموياً أمكن التعرّف إليهم، و١١ منهم يتحدرون من مدن الضفة الغربية و١٢ من القرى[٦٣]. إنّ مثل هذه الأصول الاجتماعية والجغرافية تميّز الاسلامويين عن المؤسسات الدينية التقليدية التي لا تزال حكراً على الأسر المدينية الكبرى. وبسببٍ من ولائها للعرش الهاشمي عجزت الإدارة الإسلامية الرسمية عن استقطاب التطلعات الدينية الجديدة للأجيال الشابة.

لقد قام الأفراد أو المجموعات الصغيرة المنتمية إلى الإخوان المسلمين والتي أغوتها أفكار الجهاد فأجبرت قيادة الحركة على تبني موقفٍ هجومي ضد إسرائيل، «بثورة إسلامية» ثانية. وبعد أن أفادت من فهمٍ صحيح لموازين القوى في الداخل واستغلته لصالحها، لعبت حماس على واقع التوتّر السائد بين نخبةٍ متهمةٍ بالميلِ إلى «التوفيق» وقاعدةٍ أشدّ راديكالية، للتعرّض لـ ق. و. م.: فغالباً ما تُلمّح بياناتها إلى التماثل بين قيادة م. ت. ف، والحكّام العرب؛ وتشير بوضوح إلى الاختلاف بين «الداخل» النقي والراديكالي الذي تزعم أنها تمثل إرادته السياسية المستقلّة بالإجماع، و«الخارج» الانهزامي الخاضع للضغوط الدولية والعربية.

ولطالما عبّر الإخوان المسلمون عن قناعاتهم بحتمية اخفاق المبادرات الدبلوماسية التي تقوم بها م. ت. ف. والتي ستصطدم بـ«الخِسّة اليهودية»، والجبن العربي والتصميم الشعبي الفلسطيني على مواصلة النضال؛ وعندئذ سيجد الشعب أن الإسلام هو البديل الوحيد، وكان الشرط الأوحد لتمكن الإخوان من احتلال هذا الموقع هو مشاركتهم الفعلية في الكفاح ضد إسرائيل؛ وكانت الغاية من إنشاء حركة حماس بلوغ هذا الهدف. وثمّة عوامل كثيرة تجعل من هذه الفرضية ممكنة التحقق في حال اخفاق م. ت. ف.: إن لغة الإسلام تحقق الإجماع دائماً، بما في ذلك لدى أنصار م. ت. ف. وثمة عدد كبير من اللاجئين والذين لا يلحظ الخط الجديد لـ م. ت. ف. حلاً لمشكلتهم، لم يمنح ياسر عرفات إلا دعماً متحفظاً (فالجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في الداخل، وهي واسعة النفوذ في مخيمات غزة، قد أبدت تحفظها على موافقة جورج حبش على قرارات المجلس الوطني الفلسطيني). ومع ذلك، وفي حال إخفاق المنظمة، سيكون الإسلامويون أوفر حظاً في استغلال الاستياء الشعبي لصالحها، لأن الفصيل المتمركس (الجبهة الشعبية) لا يزال مشوباً بشبهة الإلحاد. وكثيرون أيضاً يعتبرون أن الإخوان المسلمين، وعلى الرغم من الخلافات، قد استطاعوا أن يحافظوا على بعض الصلات مع الأردن ومدُّ الجسور مع المجموعات الفلسطينية المرتبطة بسوريا[٦٤]؛ وهما (الأردن وسوريا) طرفان في نزاع قد يكون مفيداً جداً في حال انهيار الخط الدبلوماسي الذي ينتهجه ياسر عرفات.

في نهاية السنة الأولى من الانتفاضة، وفيما تعاني حركة الجهاد صعوبات حاسمة في النهوض إثر ما تعرّضت له من حملات القمع الإسرائيلي، استطاعت حماس أن تسجّل بعض النقاط في مواجهة أنصار م. ت. ف. وباشتراكهم الفاعل في الانتفاضة، أصبح الإخوان المسلمون الشركاء الذين يصعبُ احتواؤهم للقوميين الذين ما زالوا يشكلون الأغلبية. ويرى الطرفان، أن الوحدة هي أحد الأسلحة الأكثر فعالية في

مواجهة إسرائيل ولا يغامر أحدٌ في التفريط بها. وحده التحالف الصراعي هو الممكن. ونظراً لإصرار م. ت.ف. على عزل ح. م. س. مهما كان الثمن، فإنّ فرصها الوحيدة في بلوغ مسعاها ترتبط بإتيان مبادراتها الدبلوماسية نتائج سياسية فورية تتيح قيام الدولة الفلسطينية المستقلة التي أعلنت عنها في الجرائد في ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨. أما تواصل الانتفاضة المقرون بآمالٍ دورية، لا تلبث أن تحبط، بمكاسب سياسية، فلن يؤدي إلاّ إلى رسوخ أعمق للإسلاموية الفلسطينية. فبعد أن أصبح هذا التيار الطرف شبه الوحيد الذي يمتلك خطاباً راديكالياً داعياً إلى تدمير إسرائيل والكفاح المسلّح، أصبح بإمكانه أن يمتنع عن الانتقال إلى التنفيذ العملي باسم وحدةٍ تكتيكية لانتفاضة عزلاء، وأن يواصل نشاطه الاجتماعي والتعبوي دون أن يترتب عليه تحمّل أكلاف خطابه. وفي حال الشروع في مسار تسوية فعلي لا تكون مبكرة جداً، فمن الجائز أن يُطالب بالموقع الأول، وأن يعمد في خطوةٍ براغماتية، إلى التفاوض. وعندئذ سيتمكن من فرض مشروعه الاجتماعي، حتى ولو كانت حظوظه في بلوغ أهدافه السياسية القصوى ضئيلة جداً.

هوامش «التعبئة الإسلاموية والانتفاضة الفلسطينية»

(١) R. Hrair Dekmejian: «Islam in Revolution, Fundamentalism in the Arab World», Syracuse University Press, 1985;
أنظر أيضاً جيل كيبيل، مقدّمة هذا الكتاب: و O. Roy: «L'Afghanistan, Islam et modernité politique», Paris, éd du seuil, 1985;
Em. Sivan: «Radical Islam Medieval Theology, and Modern Politics, Yale University Press, 1985.

(٢) Fr. Burga: «L'Islamisme au Maghreb», Paris, Khartala, 1988.
O. Carré, P. Dumont: «Radicalismes Islamiques», Paris, L'Harmattan, 1985] 1986.
(جزءان)

(٣) J.F. Legrain: «Islamistes et lutte nationale Palestinienne dans les territoires occupés par Israël», Revue française de science politique,
ج ٣٦، العدد ٢، نيسان/ ابريل ١٩٨٦، ص ص ٢٢٧ - ٢٤٧.

(٤) O. Carré, G. Michaud: «Les frères musulmans (1928 - 1982)», Paris, Gallimard - Julliard, 1983.
و G. Kepel: «Le Prophète et Pharaon», Paris, La Découverte, 1984.

(٥) لقد أصبح الكلام على «ترحيب» لكي لا نقول «مساعدة»، سلطات الاحتلال، متداولاً وعلانياً في وسائل الإعلام الإسرائيلية؛ أنظر على سبيل المثال ي. ليتاني في صحيفة «جيروزالم بوست» (سنشير

إليها من الآن فصاعداً بـ (ج. ب)، ٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨، وأ. نير (O. Nir)، في صحيفة «هآرتس» ١٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

(٦) J. F. Legrain: «Les islamistes Palestiniens à l'épreuve du soulèvement»; في Maghreb - Machrek(مغرب ـ مشرق)، العدد ١٢١، تموز/ يوليو ١٩٨٨، ص ص ٤ - ٤٢.

(٧) من أجل بيبليوغرافيا مفصّلة بشأن الأحداث التي سبقت شهر نيسان/ ابريل ١٩٨٨، أحيل القارىء إلى مقالاتي المذكورة في ما سبق. أنظر أيضاً: ر. المدهون: «الحركة الإسلامية في فلسطين، ١٩٢٨ ـ ١٩٨٧»، شؤون فلسطينية، نيقوسيا، العدد ١٨٧، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، ص ص ١٠ ـ ٥٠؛ ح. مصطفى: «التيّار الإسلامي في الأرض المحتلة» المستقبل العربي، بيروت العدد ١١٣، تموز/ يوليو ١٩٨٨، ص ص ٧٥ ـ ٩٠؛

R. Satloff: «Islam in the Palestinian Uprising», Policy Focus: Washington,

العدد ٧، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، ١٤ صفحة كتبت في شباط/ فبراير ١٩٨٩، لذا فإن هذه الدراسة لا تأخذ بعين الاعتبار العناصر الحالية في الاتهامات الإسرائيلية ضدّ مناضلي حركة حماس الذين اعتقلوا في أيار/ مايو ١٩٨٩ وحوكموا ابتداءً من كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠.

(٨) أنظر على سبيل المثال، ع. العزيز عوده، مقابلة، في مجلة «الوحدة الإسلامية»، ٢٩ نيسان/ أبريل ١٩٨٨، وأعيد نشرها في مجلة «الإسلام وفلسطين»، ليماسول، العدد ٥، ٥ حزيران/ يونيو ١٩٨٨، ص ص ٤ ـ ٦؛ وم. نزّال: «لماذا هذا التجاهل لدور الحركة الإسلامية في الانتفاضة»، «فلسطين المسلمة»، مانشستر، آذار/ مارس ١٩٨٨، ص ص ١٢ ـ ١٣؛ ع. العزيز العمري: «من الذين أشعلوا الانتفاضة ومن الذين يقودونها؟»، «المجتمع»، الكويت، ٢٨ حزيران/ يونيو ١٩٨٨، ص ص ١٨ - ٢٠. وللردّ على «مؤامرة الصمت» حول انخراطها في الانتفاضة تعمد «حماس» في أواخر نيسان/ أبريل إلى توزيع نسخ من بياناتها الأحد عشر الأولى في الأراضي المحتلة. وقد تبنى مؤخراً بعض الصحافيين الإسرائيليين، ولو جزئياً، الصيغة الإسلاموية لتاريخ الانتفاضة، نذكر مثلاً، S. Gabbai في مقالته:

«Hamas and the Uprising: the Mosques Revolution».

صحيفة «معاريف»، ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨.

(٩) أنظر:

J.F. Legrain, P. Chenard: «Les voix du soulèvement Palestinien. Edition critique et traduction française des tracts du commandement national unifié et du Mouvement de la résistance islamique»; Le Caire, C.E.D.E.J, 1990.

ونخصّ بالشكر «مركز الدراسات العربية في القدس» الذي يديره فيصل الحسيني، ومناضلاً من حركة حماس وأنصار منظمة التحرير الفلسطينية، الذين وضعوا هذه البيانات في متناولنا.

(١٠) إثر قرار السلطات العسكرية بإقفال مركز الدراسات العربية، عملنا على مراجعة سلاسل المطبوعات في الجامعة العبرية في القدس، و«مركز دايان» في تل أبيب.

(١١) دون توقيع: «الأرض المحتلّة تشتعل ضدّ الصهاينة» في «الثورة الإسلامية» لندن، العدد ٩٥، شباط/ فبراير ١٩٨٨، ص ص ٤٠ ـ ٤٣، والناطق الرسمي باسم وزارة الدفاع الإسرائيلية:

«Islamic Jihad in Judea, Samaria, and Gaza»، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨، ٣ صفحات، على الآلة الكاتبة، أعيد نشرها في صحيفة «ج. ب»، ٣ شباط/ فبراير ١٩٨٨؛

وح .مصطفى: «الجهاد الإسلامي في الأرض المحتلة»، مجلّة «قضايا فكرية»، القاهرة، العدد ٦، نيسان/ أبريل ١٩٨٨، ص ص ١٧٨ ـ ١٨٣.

(١٢) وفي ٢٥ أيار/ مايو و ١١ تموز/ يوليو، قُتلَ إسرائيليان (أحدهما فلسطيني من الناصرة) على يد الجهاد الإسلامي في غزة (الناطق باسم وزارة الدفاع الإسرائيلية، المرجع المذكور).

(١٣) من دون توقيع: «الانتفاضة الشاملة للشعب الفلسطيني تفرض متغيّرات جديدة على الساحة العربية»، «الهلال الدولي»؛ لندن، ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨؛ لم نعثر على أي ذكر لعملية ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر. وفي ٦ كانون الأول/ ديسمبر، بحسب وكالة الصحافة الفرنسية، قتل مدني إسرائيلي طعناً بالسكين فيما كان جالساً أمام مقهى، والأرجح أن الفاعل حسب أنه مستوطن. وقد أعلنت «قوات الـ ١٧» التابعة لمنظمة التحرير مسؤوليتها عن هذه العملية.

(١٤) أنظر على سبيل المثال بيان «صوت الجماعة الإسلامية» غزّة، رقم ١، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦؛ وعبد العزيز عوده، مقابلة في أسبوعية «al-Fajr Weekly»، ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٨٧، ترجمت ونشرت في «الطليعة الإسلامية»، باريس، العدد ٣٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، ص ص ٣٤ ـ ٣٨؛ و«الثورة الإسلامية»، لندن، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨، ص ٣٥.

(١٥) مقابلة شخصية، غزة، تشرين الأول/ نوفمبر ١٩٨٧.

F.Reckhess: «The Iranian Impact on the Islamic Jihad Movement in the Gaza Strip»

جامعة تل أبيب، مركز دايان، ٢٢ ص. مستنسخة، ص ٥.

(١٦) مقابلة شخصية مع أحد قادة الحزب الشيوعي في غزة، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨؛ أنظر أيضاً: W. Lewitt: «The Shadowy face of Fundamentalism»; تشرين الثاني/ نوفمبر؛ The Meadle East ١٩٨٨، ص ص ١٥ ـ ١٦.

(١٧) من الصعوبة بمكان الحصول على بيانات حركة الجهاد. فمن أصل ١٦ بياناً، أمكن جمعها، وتغطي مجمل أحداث سنة الانتفاضة الأولى، لم نحصل إلا على خمسة بيانات (منها إثنان مزوّران) من الأراضي المحتلة، والباقي مما نشرته مجلة «الإسلام وفلسطين» ولا يتطابق نصاً، مع أيٍّ من نصوص البيانات الأصلية. ومع ذلك لا شيء يدعونا إلى التشكيك في صدقية البيانات التي تنشر في الخارج: ذلك أن الدعوات إلى الإضراب التي تتضمنها هذه البيانات قد تمّ التثبت من صحتها عملياً في الداخل، كما أن محتواها الإيديولوجي ينطبق حرفياً على الأفكار التي تتبناها الحركة.

[مشقة الباحث الفرنسي في الحصول على بيانات الجهاد لم تكن أبلغ من مشقة المترجم وإن كان الأول قد وفّق بعض تمام مسعاه. فمن أصل البيانات المذكورة لم نحصل، للترجمة العربية، إلا على ثلاثة بيانات، وبفضل جهد العاملين في مركز الدراسات الفلسطينية في بيروت].

(١٨) جيروزالم بوست، ١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨.

(١٩) إن مفهوم الإسلام الثوري يثير غضب واستهجان الإخوان المسلمين التقليديين الذين يرون أنّ هذا المفهوم يعني أيضاً وجود إسلام رجعي، وهو تعدّد يُسيء إلى التوحيد في الوحي (مقابلة شخصية مع محمود الزهار، غزة، ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨).

(٢٠) أنظر أيضاً: عبد العزيز عوده، مقابلة، في «الوحدة الإسلامية» ٢٩ نيسان/ أبريل ١٩٨٨، المذكورة: «إن المرحلة الراهنة لا تسمح باستخدام السلاح لأن الشعب موجود في المخيّمات والشوارع».

(٢١) وسوف تتخذ القيادة الوطنية الموحدة هي أيضاً موقفاً متحفظاً من مبادرات السيدين السنبورة وأبو رحمة، ومارست الضغوط لدفع القيادة في الخارج إلى التراجع عن موقفها الداعم، في البداية، لفكرة إجراء لقاء مع السيد شولتس (Shultz) خلال زيارته للقدس في ٢٦ شباط/ فبراير ١٩٨٨. وفي بيان

وزّع في ٢٦ شباط/ فبراير ١٩٨٨، دعت «الجهاد» إلى الإضراب العام لمدة ثلاثة أيام لكي «يمتنع» الزعماء المحليون عن مد أيديهم للوزير العدو (...).
[ترد العبارة في النص الفرنسي على النحو التالي: «لمنع الزعماء المحليين عن مد أيديهم لوزير الخارجية شولتس» (!). أما العبارة التي اثبتناها، فهي العبارة الواردة حرفياً في بيان حركة الجهاد المذكور. (المترجم)].

(٢٢) أنظر: «Democratic Palestine» المجلة الناطقة باسم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (جورج حبش)، آذار/ مارس ١٩٨٨؛ و«الحرية» المجلة الناطقة باسم الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين (نايف حواتمه)، ١٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

(٢٣) في آذار/ مارس ١٩٨٨، أكّد لنا الشيخ بسام جرّار، وهو أحد شخصيات البيرة وله صلة وثيقة بمختلف المجموعات الإسلاموية (وهو اليوم، قيد الاعتقال)، أن التعارض الجذري بين مواقف «الجهاد» ومواقف م. ت. ف. يحول دون مشاركة حركة الجهاد في الـ ق. و. م. ويضيف الشيخ جرّار: «إذا كان بعض المتدينين ينتمون إلى الـ ق. و. م. فهم، جميعهم، أعضاء في حركة فتح». وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨، أعرب لنا الدكتور محمود الزمّار، المقرّب من حركة حماس في غزة، عن قناعته بأن «الجهاد» شاركت في الـ ق. و. م. خلال الأشهر الأولى من الانتفاضة، وأضاف دون أن يفسّر لنا الأسباب، أنها انسحبت من هذه القيادة في شهر نيسان/ أبريل تقريباً.

(٢٤) بأيّة حال، لن تنشر مجلة «الإسلام وفلسطين» أيّ بيان للجهاد بين ١٥ أيار/ مايو (العدد ٤) وأول أيلول/ سبتمبر (العدد ٧)؛ أما العدد ٨ (أول تشرين الأول/ أكتوبر) فلم نعثر عليه إلى اليوم؛ وفي العددين ٩ (١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر) و١١ (٣١ كانون الأول/ ديسمبر) تنشر المجلة بيانين يشجبان قرارات الـ م. ت. ف. ولم نستطع طوال هذه الفترة أن نستحصل من الأراضي المحتلة إلا على بيانين؛ الأول، من دون تاريخ، يمتدح مزايا كل فئة من فئات الأهلين ويهاجم أنظمة حكم مبارك وحسين (الملك) والأسد «الذين يساومون على دمنا» ويدعو إلى تصعيد الانتفاضة. وفي البيان الثاني المؤرخ ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر (وربما كان بياناً مزوراً) لا يؤتى على ذكر القضية الفلسطينية بل يتغنى بالانتفاضة ضد الحكومة الجزائرية التي تستضيف المجلس الوطني الفلسطيني.

(٢٥) يُشير بيانان، واحد للسرايا (١٤ شباط/ فبراير) وآخر للجهاد (١٨ شباط/ فبراير) (أعيد نشرهما في مجلة «الإسلام وفلسطين»، العدد ٢، ٣ آذار/ مارس ١٩٨٨) إلى وفاة «ثلاثة من المجاهدين القادة الأكثر صلاحاً»؛ وفي بيان وزّع في الخارج، أعلنت حركة «فتح» أيضاً عن أن الثلاثة أعضاء فيها: أنظر: وكالة الصحافة الفرنسية، ١٨ - ٢ - ٨٨.

(٢٦) تمّ تفكيك خلية في منطقة الخليل وبيت لحم خلال شهر آب/ أغسطس ١٩٨٨، يشتبه انها شاركت في نحو عشرين عملية مسلحة بين ١٩٨٠ و١٩٨٧ ج. ب. ١٧ آب/ أغسطس ١٩٨٨؛ وفي ١٢ آب/ أغسطس يكتشف الجيش مخبأً للأسلحة في مسجد في وسط غزة، دون أن يعلن عما إذا المكان يقع في نطاق عمل حركة الجهاد، ج. ب، ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٨٨؛ وبحسب تقرير نشرته وزارة الدفاع، قام جهاز الـ «شين، بيت» خلال شهري تشرين الأول والثاني/ أكتوبر - نوفمبر ١٩٨٨، بتفكيك ٩٣ خلية «إرهابية» تتوزع على النحو التالي: ٤٩ خلية «لمبادرين محليين»، ٢٩ خلية لحركة فتح، ٥ خلايا للجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، ٣ خلايا للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، ٥ خلايا لحماس، ٣ خلايا لحركة الجهاد وخلية لجماعة أبو نضال؛ ج. ب. ٨ كانون الأول/ ديسمبر.

(٢٧) أنظر أحاديث الشيخ خليل القوقه، في «الغرباء»، ليدز، حزيران/ يونيو ١٩٨٨، ص ص ١٢ - ١٣؛

«المجتمع»، الكويت، ٩ آب/ أغسطس؛ و«الأنباء» الكويت، ٨ تشرين الأول/ أكتوبر، أعيد نشرها في «فلسطين المسلمة»، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، ص ص ٣٣ - ٤٠؛ و«لواء الإسلام»، القاهرة، ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر، الشيخ أحمد ياسين، و. ص. ف. ١٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، «الصراط» أم الفهم، إسرائيل كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨؛ «المجتمع»، الكويت، ١٦ آب/ أغسطس، و. ص. ف. ١٠ أيلول/ سبتمبر؛ «نداء الأقصى» (الرابطة الإسلامية في فلسطين)، شتوتغارت، العدد ١١، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨. أنظر، مقالات S. Gabbai المرجع المذكور؛ و O. NIR: «The Uprising and Moslem» هاآرتس، ١٦ أيلول/ سبتمبر؛ Extremism ١٩٨٨؛ و R. Paz «ميثاق الإسلاميين ودلالته، تحليل وترجمة» (بالعبرية) جامعة تل أبيب، مركز دايان ٥٥ صفحة؛ ونشكر محمود عزب، الأستاذ في جامعة الأزهر، الذي وافق مشكوراً على إتمام الترجمة الإنكليزية المجتزأة إلى العربية. وقد صدرت الترجمة الإنكليزية المذكورة في: «Mideast Memo»، القدس، العدد ١٢، ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، ١٥ صفحة؛ و

J.L. Porte: «Les intégristes musulmans de Hamas: Une force politique gênante mais incontournable pour les nationalistes Palestiniens»

و. ص. ف.، ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨؛ و

Mahmud Qassem: «The Rise of Hamas» Matzpen;

العدد ١٧٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، ترجم في: القدس، «News form Within»، ١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨، ص ص ٤ - ٥؛ عبد العزيزي العمري: «حركة حماس، الأمل الفلسطيني»، «المجتمع»، الكويت، ١٩ تموز/ يوليو ١٩٨٨، ص ص ١٤ - ١٦.

(٢٨) يعني ممارسي الرباط، الذود عن الإسلام والعالم الإسلامي عند الحدود مع عالم الكفر.

(٢٩) «الأنباء» ٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨.

(٣٠) يشير ر. باز (R. Paz)، المرجع المذكور، ص ٨، إلى توزيع بيانين، الأول في آذار/ مارس ١٩٨٧، ويتناول مسألة المخدّرات، والثاني في تشرين الثاني/ نوفمبر ويعرض لطرق الحماية من جهاز المخابرات الإسرائيلية؛ وقد حمل البيانان اللذان وزعا في غزّة، هذا التوقيع نفسه. ولكن ليس هناك ما يؤكد لنا أن الجهة التي أصدرت هذه البيانات هي نفسها.

(٣١) أعيد نشر هذا البيان في مجلة «الإسلام وفلسطين»، العدد ١، ١٥ شباط/ فبراير ١٩٨٨، وحمل تاريخ كانون الثاني/ يناير دون أية إيضاحات إضافية؛ وتقتطف «المجتمع» فقرة منه وتؤرخه في ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧؛ ويتضح من إحدى عبارات البيان أنه صدر بعد أسبوع واحد من بداية الانتفاضة؛ وفي الطبعة الثانية لمجموعة بيانات حماس، في نيسان/ أبريل، نعثر على نص البيان الذي يطابق النص المنشور في «الإسلام وفلسطين» ولكن دون ذكر تاريخه. أما المناضل في حركة حماس الذي نعرفه، في مدينة نابلس، فيؤكد أن البيان صدر في ١٤ كانون الأول/ ديسمبر، وهو التاريخ الذي أكّدته لنا عدة مصادر مكتوبة.

(٣٢) الثاني، ويحمل تاريخ جمادى الأولى/ كانون الثاني/ يناير قد سُجل في محفوظات «مركز الدراسات العربية» في القدس بتاريخ ١٥ كانون الثاني/ يناير. والثالث يحمل تاريخ ٢٢ كانون الثاني/ يناير.

(٣٣) أعيد نشر أول بيان للحركة في «الإسلام وفلسطين» العدد ١، ١٥ شباط/ فبراير ١٩٨٨، وأرّخته بشهر كانون الثاني/ يناير. أما العدد ٣، أول نيسان/ إبريل ١٩٩٨، فيعيد نشر البيان السادس لحركة حماس الصادر في ٣ آذار/ مارس ١٩٨٨، لكنها تؤرخه ٣ شباط/ فبراير ١٩٨٨.

(٣٤) يتبّنى هذا التفسير أيضاً ر. باز، المرجع المذكور؛ دون توقيع (مقرّب من القيادة الوطنية الموحدة): «حماس، حركة المقاومة الإسلامية»، ١٢ صفحة على الآلة الكاتبة، دون تاريخ (أيلول/ سبتمبر

١٩٨٨؟). وزّع سراً في القدس؛ م. عبد الحميد: «من الجهاد المؤجّل إلى التخريب المنظّم» (مجلة «الحرية»، ١٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

(٣٥) ولا يبدو أن مثل هذا الإعلان قد لاقى اجماعاً، ففي نسخةٍ منه حُذفت السطور التي أوردناها والتي تنسب حماس إلى الإخوان المسلمين.
[يؤرخ المؤلف البيان في ١١ شباط/ فبراير ١٩٨٨، أما النسخة التي اعتمدنا عليها من نصّ البيان العربي فمؤرخة في ١٦ شباط/ فبراير ١٩٨٨ - (المترجم)].

(٣٦) على الضد مما كان عليه الأمر في الضفة الغربية حيث «الإسلام الرسمي» يخضع كلياً لإشراف الإدارة الأردنية للشؤون الدينية، فقطاع غزة يخضع إدارياً، في مجال الشؤون الدينية، للحاكم العسكري الإسرائيلي؛ ولذا نشأت «فئة موازية من المثقفين الدينيين» مقرّبة من الإخوان المسلمين.

(٣٧) تمّ التنديد بهذه المحاولة في بيان حماس المؤرخ جمادى الآخرة/ شباط/ فبراير ١٩٨٨، وفي بيان الحزب الشيوعي الفلسطيني المؤرخ في ١٤ شباط/ فبراير ١٩٨٨.

(٣٨) ندّد بها في البيان رقم ٢٤ للـ ق. و. م. ٢٢ آب/ أغسطس ١٩٨٨.

(٣٩) D. Fisher, O. Williams: «Islamic Group Calls Holy War Palistine Key»، في «Los Angeles Times»، ٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨؛ وخصوصاً، ر. باز (R. Paz)، المرجع المذكور.

(٤٠) J. Greenberg, J. Brilliant: «Islamic Activits Lead their First West Band Strike»,
في ج. ب، ٢٢ آب/ أغسطس ١٩٨٨؛
G. Frankel: «PLO-Fundamentalist Right Seen in Occupied Territories» و
في «Washington Post»، ٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨؛ و J. Greenberg, J. Brilliant:
«Latest Leaflet Scores Split in Uprising Leadership»
في ج. ب.، ٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨؛
D. Willams, «Rivalry to Control Uprising Grows»
في «Los Angeles Times»، ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.

(٤١) وتندد نشرة «Facts» (وقائع)، التي يُصدرها سراً بالإنكليزية بعض المقرّبين من الـ ق. و. م. (ومن الحزب الشيوعي الفلسطيني) بحركة حماس في عدديها ٢٤ (٢٠ آب/ أغسطس ١٩٨٨) و٢٥ (١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)، معتبرة أن إسرائيل والصحافة العالمية تلمع صورة الإسلاميين لخلق شقاق داخل الساحة الفلسطينية والترويع بشبح التعصّب الإسلامي؛ ومذكرة، في هذا السياق، بأعمال العنف التي ارتكبها الإخوان في الماضي ضد الوطنين، مع التشديد على تحالف هؤلاء (الإخوان) مع إسرائيل؛ وتحمل نشرة (Facts) حركة حماس المسؤولية الكاملة عن اختلاف برنامج التعبئة.

(٤٢) حين لا تغفل الأمر بالكلية، تحاول م. ت. ف. - وخصوصاً حركة فتح - التقليل من حجم الخلافات، أنظر مثلاً: أبو اياد، مقابلة مع مجلة «المجتمع» ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، ص ص ٢٢ - ٢٥. وتعمد «فلسطين الثورة» (الناطقة بلسان فتح) و«الهدف» (الناطقة بلسان ج. ش. ت. ف.) إلى حذف الفقرة التي تتعرّض لحركة حماس في بيان ٦ أيلول/ سبتمبر.

(٤٣) ذكرت صحيفة الـ «Washington Post» في عددها الصادر في ١٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨، أن الـ ق. و. م. عرضت على حماس أن تعتمد ممثلاً عنها فيها، غير أن الحركة اشترطت لقبولها العرض أن يُستبعد ممثل الحزب الشيوعي، وبالطبع تمّ رفض شرطها هذا. أما مجلة «الحرية» (١٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨) فتتحدث عن «رفض» حماس المشاركة في الـ ق. و. م.

(٤٤) «داڤار» (Davar) و«عالهامشمار»، ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر؛ و ج. ب.، ٣٠ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨.

(٤٥) إن مثل هذ التقاطع (في المواقف) قد لوحظ في شهر تموز/ يوليو، ففي ٤ منه، صدر عن الـ ق. و. م. بيان كتبه أنصار الـ ج. ش. ت. ف. يدعو إلى الإضراب الشامل في يوم ٨ في ذكرى اغتيال (غسان كنفاني)، فعمد الأعضاء الآخرون في الـ ق. و. م. إلى إصدار بيانهم الخاص وأحجموا عن دعوة الأهلين للاشتراك في إضراب يوم ٨، بينما عمدت حماس، منذ ٥ تموز/ يوليو، إلى الدعوة إلى إضراب شامل في يوم ٨ نفسه تنديداً «بحرب الأخوة» الدائرة بين الفلسطينيين في لبنان.

(٤٦) D. Daure: «Rivalité au sein de l'intifada après le CNP»
وكالة الصحافة الفرنسية، ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨.

(٤٧) ج. ب.، ٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨، و. ص. ف.، ١٠ أيلول/ سبتمبر؛ «الاتحاد» حيفا، ١٢ أيلول/ سبتمبر.

(٤٨) أنظر الحاشيتين ٤٠ و ٤١.

(٤٩) قياساً على الحملة التي تعرّضت لها حركة الجهاد، يمكن القول، بالفعل، إنّ القمع الذي مورس على حركة حماس لا شيء يُذكر: فمن بين قادتها، وحده الشيخ خليل القوقه قد أُبعد في ١١ نيسان/ أبريل ١٩٨٨، في حين أن عدداً ممن يعتبرون من قادتها البارزين (الشيخ ياسين والدكتور محمود الزهار) تجرى معهم المقابلات دورياً سواء في التلفزيون أو في الصحف بصفتهم هذه. أما إبراهيم يزوري، خليفة الشيخ ياسين في زعامة «المجمّع» فقد اعتقل في ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨.

(٥٠) J. L. Porte: «Des Palestiniennes de Gaza sous le joug intégriste»;
و. ص. ف، ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨. كما استغل الإسلامويون استقالة رجال الشرطة لبسط نفوذهم في مجال الأمن العام والقضاء: أنظر:
J. L. Porte: «A Gaza, la justice est rendue à l'ombre des mosquées»;
و. ص. ف.، ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨.

(٥١) N. Johnson: «Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism», Londres; Kegan Paul International, 1982.
وفي الوقت نفسه يستلهم الإسلامويون، وعلى نطاق واسع، مصطلحات النزعة العالمثالثية الثورية، مستخدمين على الدوام، عبارات مثل «ثورة» و«الشعب» و«الوطن» و«الامبريالية»، إلخ. وحتى كلمة «ميثاق» فهي طارئة على قاموس الإخوان، فهو مصطلح كانت تستخدمه المنظمات، «المتغربة» كما يلاحظ روڤن پاز (Reuven Paz).

(٥٢) J. F. Legrain: «Le pouvoir en Cisjordanie: un combat à quatre»;
نشرة مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية (CEDEJ)، عدد ٢٣، النصف الأول من سنة ١٩٨٨، ص ص ١٤٩ - ١٨٢.

(٥٣) عام ١٩٨٦، كان عدد سكان الضفة الغربية نحو ٩٦١٥٠٠ نسمة، منهم ٣٦٩٤٩٤ لاجئاً، و ٢٧٥٨٥٥ ممن يعيشون خارج المخيمات. وكان عدد سكان غزة ٥٤٥٠٠٠ نسمة، منهم ٤٤٠٣٥٦ لاجئاً، و ١٩٨١٤٩ ممن يعيشون خارج المخيمات (عن - «Jordanian Palestinian Comittee for the Steadfatness of Palestinian People».
عمّان، ١٩٩٨، الجدول ٢/١ و٣/١).

(٥٤) وطنية، حسب التعبير المحلّي، وتعني الشخصيات أو المؤسسات التي تحظى باعتراف إجماعي يتجاوز الحدود المحلية أو القطاعية. وهذا الاستخدام نابع من مثيله الإنكليزي الذي لا يقيم أي

تمييز، خلافاً للفرنسية أو العربية، بين «الوطنية» و«القومية». فالأحرى إذاً أن نتحدث عن جبهة وتوجيه بالمعنى الأول.

(٥٥) في جامعة بيرزيت، وبين عام ١٩٨١ و١٩٨٧، كان تسعة من أصل ٥٣ عضواً تمّ التعرّف إليهم (من أصل ٥٤) من اللاجئين: وفي جامعة النجاح ١٤ من أصل ٦٧ عضواً تمّ التعرف إليهم (من أصل ٧٧) وفي بيت لحم ٥ من أصل ٤٢ تم التعرف إليهم منذ ١٩٨٠ (من أصل ٥٤).

(٥٦) يبدو واضحاً هنا ميراث التحالف الذي قام في عهد الانتداب بين عددٍ من أسر القدس والخليليين برعاية الحاج أمين الحسين في وجه عشيرة النشاشيبي خصوم الحسيني في القدس. أما الأعضاء الـ ٣٨ الآخرون في المجلس، فهم ممثلون فيه بصفة مهنية؛ إنهم موظفون في الأوقاف أو قضاة في المحاكم الشرعية، ويتحدّرون من أصول جغرافية متنوعة، ولكن ليس بينهم لاجيء واحد.

(٥٧) يُشار إليه عادةً بـ«وثيقة الحسيني» نسبةً إلى مدير مركز الدراسات العربية في القدس، وهذا النص عبارة عن مسوّدة مشروع لإعلان استقلال دولة فلسطينية، تمّت مصادرته خلال عملية دهم قامت بها الاستخبارات العسكرية على المركز. أنظر:

J.F. Legrain: «Le leadership Palestinien de l'intérieur». «Document Husayni», été 1988; Egypte- Monde arabe;

القاهرة، مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية (CEDEJ)، عدد ٢، الفصل الثاني ١٩٩٠.

(٥٨) ثلاثة من أصل الخمسة يدينون بهذه «الترقية» إلى انتخابهم أعضاء في روابط طالبية.

(٥٩) أما التمثيل المسيحي فيبقى على ما هو عليه تقليدياً من الاتساع، فهناك ٣٤ شخصية مسيحية من أصل العدد الإجمالي (١٥٢)، أما المروحة السياسية لهذا التمثيل فهي في مجملها، على النحو التالي: ١٤ من المقربين للأردن، ٧٦ لحركة فتح، ١٥ للحزب الشيوعي الفلسطيني، ١٢ للجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، ١٤ للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، ٢ للبعث، واحد لأبو موسى، ٥ للإسلامويين و١٣ مستقلاً. أما المهن فيغلب عليها الطابع «الفكري» (٦٧ مدرساً وباحثاً وصحافياً وطالباً) وأصحاب المهن الحرة (٢٠ طبيباً، خمسة صيادلة، تسعة محامين، وسبعة مهندسين). وهناك ثلاثون «نائباً» (مفترضاً) من جامعة بيرزيت (طلاب، أساتذة، موظفون، وأعضاء في المجلس الإداري).

(٦٠) وهما على التوالي، رئيس تحرير صحيفة «الفجر» التي تصدر في القدس ونقيب محامي غزة: وقد تمّت تسميتها معاً من قبل م. ت. ف، للاشتراك في وفدٍ محتمل أردني فلسطيني إلى مؤتمر سلام.

(٦١) الانتخابات الطالبية بين ١٩٨١ و١٩٨٧، وفي الفترة نفسها تبيّن أن ٤ من أصل ٣١ مرشحاً أمكن التعرف إليهم من المنتمين إلى فتح، يتحدّرون من قطاع غزة.

(٦٢) ١٢ من أصل ١٧، أما الثامن عشر فيتحدّر من مدينة غزة، و٦ من أصل ٣١ مرشحاً ينتمون إلى فتح هم من اللاجئين، نصفهم من غزة ونصفهم الآخر من الضفة الغربية؛ و١٤ من أصل الـ ٢٥ المتبقين هم من الوافدين من القرى. أما المعلومات بشأن ج. ش. ت. ف. والـ ج. د. ت. ف. المتوافرة لدينا فتبقى جزئية ولا تُعيننا على الخلوص إلى نتائج دقيقة، ذلك أن نطاق التعبئة الذي تقوم به هاتان الجبهتان يبدو مدينياً.

(٦٣) كما في جامعة بيرزيت، فأنصار فتح يتحدّرون أولاً من أصل ريفي (١٦ من أصل ٢١). وهناك أربعة لاجئين يمثلون على لوائح ترشيحها، واحد منهم من قطاع غزة.

(٦٤) بحسب ما جاء في صحيفة ج. ب.، ٣٠ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨، ان حماس عمدت مؤخراً إلى التنسيق مع الجبهة الشعبية - القيادة العامة في الداخل (ولكن هل هي موجودة في الداخل حقاً؟)!

وبحسب مصادر فتح ـ المجلس المؤقت (أبو موسى) تجري اتصالات مع حركة حماس من قبل فتح ـ المجلس المؤقت، والصاعقة والجبهة الشعبية ـ القيادة العامة والحزب الشيوعي الثوري الفلسطيني وحركة التحرير الشعبي العربي (ناجي علوش)، وتمّ الاجتماع في أواخر كانون الأول/ ديسمبر في دمشق لانتخاب قيادة جديدة لـ م. ت. ف؛ و. ص. ف.، ١٩ و ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨.

مهندسون إسلامويون وطالبات محجّبات في تركيا: بين التوتاليتاريّة والنزعة الفردية

نيلوفر غول

تُمثّل الثمانينات لحظة تحوّلٍ في سيرورة التحديث التركية. ذلك أن شروط هذه السيرورة قد تبدَّلت مع بروز الناشطين الإسلامويين في النطاقات التي كانت، إلى ذلك الحين، مُكرَّسةً «للنخبة الحداثوية». وقد شهدت معاقل إعداد النخبة، شأنها في ذلك شأن أنصبة السلطة السياسيّة، من داخلها، بروز وجوه فكرية ومهنية من طراز جديد ـ هم الإسلامويون(١).

إن تغلغل الإسلامويين في معاقل الحداثة يمثّلُ نوعاً من القطيعة مع تقليد النخب الحداثوية، غير أن هذا لا يعني انه بالإمكان قَصر نشاطهم على دلالةٍ أصولية. بل الأحرى أن نحاول هنا البرهانَ على ظهور «سلوكات مختلطة» تُفسّر كيف أنَّ الإسلام ينخرط في سياق الحداثة ويطّرحه في وقتٍ معاً، ذلك أنَّ الطلبة الإسلامويين يُطالبون بتكافؤ فرص بلوغ التعليم الجامعي بالنسبة للنساء، كما يستخدم المهندسون الإسلامويون، كفئة مهنية، العقلانية الغربية التي واكبت إعدادهم التقني دون التخلّي عن تطلعاتهم في إحلالِ النسق الأخلاقي الإسلامي..

إنَّ القطيعة في نموذج التحديث التي سبّبتها هذه الأنتلجنسيا الإسلاموية الناشئة (طالبات ومهندسون) لا يمكن الإحاطة باتساعها وضخامتها إلاّ عبر التذكير بالموضوعات الأساسية للنخب الحداثوية والتي تتخذُ منها موقفاً معارضاً.

العلمانية والنساء

يتميّز نمط التحديث التركي بخيارين: فمن جهة، هناك استلهام للنمط الثقافي الغربي، ومن جهة ثانية، هناك الموقف الذي يتبنَّى مبدأ المساواة بين الجنسين. وترى

النخب الحداثوية أنَّ الخيارين لا ينفصلان أحدهما عن الآخر، خصوصاً أن وضع المرأة ليسَ خاضعاً لأحكام الشريعة بل للقانون المدني المُستَلهم من النموذج السويسري والذي يرمز إلى الانتماء إلى الحضارة الغربيّة.

وبناءً على ذلك، ترى النخبة الحداثوية في كلِّ ما هو ثقافة محلية وخصوصية، لا سيّما الدينية منها، نوعاً من التعبير عن القوى التقليدية المشبعة بالثقافة الإسلامية والآيلة إلى الزوال بفعل التقدُّم الاجتماعي.

فالأتراك، بحسب بول دومون (Paul Dumont) سيخضعون لاختبار شاق في اختيارهم النمط الغربي للعيش: «سيتوجب عليهم أن يتخلّوا عن تعدُّد الزوجات، والقراءة بالعربية والكتابة بالعربية؛ وأن يتخلّوا عن قياس الوقت على أساس مسار الشمس الظاهرة؛ وعن احتفالات الدراويش، وعن الوحدة الخاصة بهم لقياس الوزن والطول؛ وأن يتخلوا عن أنماط عيشهم وتفكيرهم وعن طريقتهم في الإحساس بالأشياء»[٢].

أي باختصار، ترى النخبة الحداثوية أن المجتمع التركي يجب أن يتخلّى عن خصوصيّاته الثقافية، لا سيّما الإسلامية منها، لكي يُتاح له بلوغ مستوى الحضارة الغربيّة. ولهذه الغاية، بَلَغ فصلُ الديني عن الممارسة الثقافية حدَّ علمنة وضع المرأة، وهو الأمر الذي لم يسبق له مثيل في البلدان الإسلاميّة. ذلك انّه إذا كان من اليَسير استبدال القوانين المدنية والتجارية للإسلام، فإنَّ أحكام الشريعة الإسلامية حول الأسرة والأحوال الشخصيّة تبقى عصيّة على الاستبدال، وهو ما يسود كافة البلدان الإسلامية باستثناء تركيا[٣]. والحقيقة، انّه على الضدّ من مسار العلمنة الغربية التي كان جوهرها يتمثل بالعمل على تحويل العلاقات بين **الدولة والكنيسة**، يكمن محور الدَنْيوة (أو العلمنة)، في المجتمعات الإسلامية، في أحكام القانون المدني[٤]. وقد جاءت الإنجازات الكمالية (نسبةً إلى مصطفى كمال، أتاتورك)، على هذا الصعيد، فريدةً من نوعها لأنَّها أدّت، بالضبط، إلى تحطيم آخر الأغلال، ولعلّه الأشدّ إحكاماً وانغلاقاً في وجه عملية التغريب (Occidentalisation) في البلدان الإسلامية. وجعلت الكماليّة، عبر إلغاء العمل بأحكام الشريعة وعبر علمنة القانون المدني، من المساواة بين الجنسين رايةً لعملية التغريب.

إن مبدأ المساواة لا يعني فقط حقوق المرأة ضمن نطاق الأسرة، بل أيضاً ضمان حقّها في الظهور في الأماكن العامّة. وقد ترتّب على خروج المرأة إلى الحيّز «العام» أن تصبح معرَّضة للإبصار والشهرة والظهور واختلاط الجنسين ـ وهما محرَّما التنظيم

الاجتماعي الإسلامي. إنَّ «شُهرة»(*) المرأة وظهورها يرتبطان بالنظام المدني (حرية التنقّل)، وبالمواطنية (الحق في أن تقترع وأن يُقترع لها)، وأخيراً، بالتربية (المدارس المختلطة).

لقد أصبحت «النساء اللواتي يرتدين السروال القصير»، لاستثارة «الرؤية»، رمزاً للمثال الغربي في العشرينات. وكن يُشاركن، بوصفهنَّ نساء عصر **الجمهورية**، في غمرة حماستهن للإصلاحات، في الاحتفالات الرياضية الوطنية. وما زالت هذه المشاركة لفتياتٍ يرتدين السراويل القصيرة في الاحتفالات الرياضية الوطنية، تثير إلى يومنا هذا، جدالاً حادّاً بين مختلف الحركات الاجتماعية والسياسيّة.

في الثمانينات برزت صورة المرأة التي ترتدي «الخمار»[5] (أو النصيف) - وهي صورة جديدة للمرأة التي ترغب في أن تكون «متحجبة»، منتقبة (أو مُنقَّبة) - وظهرت في الحيّز العمومي وطالبت عبر اضرابات عن الطعام واعتصامات عديدة بحقّها في أن ترتدي الحجاب في الجامعة. وقد لاقت مثل هذه المطالبة، وإن كانت لا تعني إلاّ قلّة قليلة من الشابات، ردود فعل حامية وما زالت الشغل الشاغل للرأي العام، ذلك أن أماكن التدريس العلمانية ووضع المرأة هي بمثابة أقداس انجازات العلمنة. فمسألة «الحجاب» ليست مجرَّد علامة بريئة للمطالبة بحرّية الزيّ، بل تبدو رمزاً يُخفي من ورائه حقيقة المشروع «الأصولي».

النزعة الوضعية والنُّخَب

تغلب الشرائح الإسلامية على الفئات الاجتماعية المهنية، وتُسهم في تشكيل نُخَبٍ وتحريكها، وهي بذلك تتحدّى المشروع الحداثوي للنُخَب السابقة الذي كانت نزعته الوضعية وعلمانيته المِعْلَمَين الرئيسيين فيه. وفي بلدٍ مُسلم يتخذ من الغرار الثقافي الغربي مرجعاً له تكون وظيفة النزعة الوضعيّة مزدوجةً لأنَّها تُدبِّر العلاقات بين **الغرب والدولة** والمجتمع. وباضفائها طابع الشمولية على المثال الثقافي الغربي، تعمد النزعة الوضعية إلى إضفاء الطابع الشرعي على المشروع الحداثوي والعلماني للنخب. هذا ويُضمرُ المبدأ الوضعي القائل «بالتقدّم في إطار النظام»، ما لا يُصرِّح به علانيةً وهو دعوة النخب التركية إلى «الإرادة الجمعية»، وإلى «الوحدة الوطنية». ولعلّ صورة المجتمع المُنقَّى من خصوصياته الثقافية والدينية، والموحَّد بالإرادة الدولتية،

(*) كما يرد في حديث نبوي بمعنى «لباس شهرة وظهور» فالشهرة تدعو إلى النظر وكذلك الظهور (المترجم).

والمُعَدّ وفق القيم العقلانية والعلمانية الجديدة، هو ما ينطبق جيّداً على مثالهم المُرتجى. أي أن النزعة الوضعية المتضافرة مع نزعة يعقوبيّة (Jacobinisme) صريحة قد نشطت ضدّ المعتقدات التقليديّة المُشبّعة بالثقافة الإسلامية.

أما اليوم، فيبدو أن بروز نخبة تقنية إسلاموية قد وضع مثال النخبة هذا موضِعَ الشكّ والنقد. والحقيقة أن بروز هذه النخبة يندرج في سياق تواصل تاريخي: فهي تمثّل القيم العقلانية للعلم والتقنية، ومع ذلك تتحدّى المثال «الشمولي» عبر استلهامها الخصوصيّات الثقافية والدينية.

لنمحّص هنا كيف يُعطي العاملون الإسلامويون، من نساءٍ ومهندسين، معنىً خاصاً لسلوكهم، وكيف يسطون وجودهم في نطاقات الحداثة، وكيف يتدبرون صلتهم بالغرب. وكما سبقت الإشارة، نذكّر هنا أن المساواة بين الجنسين والعقلانية الوضعية هما بِغلما المشروع الحداثوي. وعلى الرغم من أنَّ عمل النساء والمهندسين الإسلامويين يتمُّ على صعيدين منفصلين، فإنَّ الإشكالية التي يتبنونها واحدة. فالنساء والمهندسون لهم «سلوكات مختلطة»، وهويّة ملتبسة، ويجاهرون بقطيعة في سياقِ تواصل النخب وفي صلب مثال الحداثة.

مهندسون إسلامويون

لقد راحت النخبة «التقنية»، المكوَّنة خصوصاً من المهندسين وطلاب الجامعة التقنية في اسطمبول، تحلّ تدريجاً محلّ النخبة «ذات النزعة الإنسانوية»، والمكوّنة من القضاة والمحامين والموظفين، من خريجي كلية العلوم السياسيّة. فخلال فترة العشرينات إلى الخمسينات (حقبة الحزب الوحيد)، كان ٥٠٪ من أعضاء المجلس النيابي من الموظفين السابقين (مدنيين وعسكريين)، وفقط ١٪ من مجموع الأعضاء من المهندسين. أما بين الستينات والثمانينات، وهي الحقبة التي كان فيها حزب العدالة (AP) في سدّةِ الحكم، فقد انخفضت نسبة كبار الموظفين من بين النوّاب إلى ١٨٪، في حين بلغت نسبة المهندسين ١٢٪. في عام ١٩٨٣، ارتفعت نسبة المهندسين من نوّاب الحزب الليبرالي المحافظ الحاكم (حزب الوطن الأمّ، ANAP) إلى ٢٥٪. وبلغت هذه النسبة عام ١٩٨٧، ٣٠٪. هذا ويمثّل المهندسون تقريباً أكثرية الوزراء في كافة الحكومات التي شكّلت منذ عام ١٩٨٣.

تدلّ هذه الأرقام على تطوّر النخبة السياسية التركية: فثمّة أنتلجنسيا، ذات منشأ تقني، قيد التشكّل، وتتكوّن السلطة السياسية الجديدة، خلال الثمانينات، من غالبية مؤلّفة من مهندسين ذوي ميول إسلاموية.

فما هو المسار المهني والسياسي لهؤلاء المهندسين؟ وكيف يجمعون بين ضميرهم المهني وهويّتهم الإسلاموية؟

حركية صاعدة

إنهم، في الأغلب، يتحدرون من أصول متواضعة، ويفدون إلى العاصمة، من مدن الأناضول، ما يعني أن خلفيتهم الثقافية هي خلفية إسلامية. لكنّهم سرعانَ ما يحقّقون، عبر قنوات النجاح المدرسي، نوعاً من الحركية الاجتماعية التي من شأنها أن تفضي بهم مباشرة إلى أعلى المناصب في إدارة البلاد. وقد يكون المسار النموذجي لهؤلاء المهندسين الذين أصبحت أعمارهم تتراوح، اليوم، بين الخامسة والثلاثين والخامسة والأربعين، على النحو التالي: الانتقال، بعد الدراسة الثانوية، من مدارس الأناضول إلى العاصمة؛ اجتياز امتحانات الدخول إلى الجامعة بنجاح؛ الحصول على دبلوم في الهندسة من جامعة اسطمبول التقنية (ITV)، إعداد شهادة الماجستير أو الخضوع لفترة تدريب في الولايات المتحدة الأميركية أو في بلدٍ أوروبي أو عربي، ثمَّ العودة إلى الوطن للعمل في مصلحة التخطيط (المنظمة الرسمية للتخطيط)، وأحياناً تأسيس منشأة خاصة، وفي الوقت نفسه متابعة النشاطات السياسيّة.

ويصف أحد أبرز «مدراء الأعمال» الإسلاميين الأتراك مساره المهني والشخصي الذي أفضى به من اسكيزيهير، مسقط رأسه، إلى ادارة المؤسسة المالية الإسلامية (مصرف إسلامي)، على النحو التالي:

> «عمري اثنان وأربعون عاماً. ولدت وتابعت دراستي الأولى في بلدتي اسكيزيهير (...). وبالتأكيد ترعرعنا في وسط إسلامي. كان أهلنا يصلون ويصومون شهر رمضان (...). تابعت دراسة الهندسة الميكانيكية في جامعة اسطمبول. كما نلت شهادة الدكتوراه في إدارة الأعمال. وعملت لمدة أربع سنوات كخبير في مصلحة التخطيط. أمضيت سنة ونصف السنة في إنكلترا وثلاث سنوات في المملكة العربية السعودية. وهٰأنذا اليوم، أعمل في القطاع الخاص منذ ثلاث سنوات».

أما شهادة الاخصائي الآخر، الذي كان أحد مؤسسي حزب الوطن الأمّ عام ١٩٨٣، فتبدو وصفاً نموذجياً لمسار الصعود والترقي في مسالك الأحزاب السياسية وأجهزتها:

> «ولدت وتابعت دراستي الأولى في ماراس؛ (...) إنني اتحدّر من وسط مفرط في تقليديته في المعنى الإسلامي. كلّ أفراد عائلتي تابعوا الدراسة، ولكنهم

تابعوا الدراسات الدينية. أنا أوّل مهندس في عائلتي، أي، كما يقال، من يُعنى بعلوم الدنيا. بعد نيلي شهادة الدكتوراه سارعت إلى تأسيس منشأتي الخاصة لأعمال البناء، وفي الوقت نفسه كنت أدرّس في الجامعة. عام ١٩٨٣ استقلت لأكون في عداد المؤسسين الأربعين لحزب الوطن الأمّ. عمري اليوم أربعون عاماً، وأتولى منصب المفوض العام للحزب في اسطمبول».

يمثلّ هؤلاء المهندسون إذاً، لجهةِ أوساط تحدّرهم، أوّل جيل يحظى بتعليم علماني. وفضلاً عن ذلك، نرى أنهم أبعد ما يكونون عن صفةِ «المحرومين»في ظلّ النظام التعليمي الذين يُجبهون بمسار «صعود مسدود»، لأنهم يحتلّون مراتب مرموقة في قيادة البلاد.

الوعي المهني، والوعي السياسي والهندسة الاجتماعية

يتسم خطاب هؤلاء المهندسين بدرجة عالية من الوعي المهني؛ إنهم يفاخرون بقدرتهم على بلوغ «لغةٍ شمولية»، وبامتلاكهم «حسّاً منطقياً»، وقدرة على التعليل الرياضي، وهو الأمر الذي يُكسبهم، في رأيهم، سهولةً في مقاربة المشكلات التقنية والاجتماعية. إنّهم يتمايزون، بوضوح، عن كافة الأوساط المهنية، خصوصاً عن القضاة الذين يجيدون استخدام «الكلمات» لا «الأرقام». لذلك تراهم على الفور يعترضون النخبة «ذات النزعة الإنسانوية» ويُطلقون على أنفسهم صفة المهندسين الاجتماعيين، و«الأنتلجنسيا التقنية»، الأكثر قدرة على إيجاد الحلول لمشكلات البلد. ويُعبِّر كلامهم بوضوح عن وعِيهم المهني، وبالتالي، عن تطلعهم لإدارة البلاد. فهم يرون أن خُبْرهم كمهندسين يُكسبهم منطقاً على قدرٍ كبير من العقلانية:

«إنَّ ذهنية المهندس مختلفة. فأن يفكر المرء كما يفكر مهندس، يعني أن يفكر وفق نسق رياضي. [مرشح حزب الرفاه (R. P)]».

وعلى غرار ما أجراه أ. غولدنر (A. Gouldner)، يَسَعنا تحليل الأنتلجنسيا التقنية على أنّها «جماعة خطاب»، كلامها «موضوعي وعام»، ويُلخّص مثلها الأعلى بشعار «كلمة واحدة لمعنىً واحد». وتُضفي هذه المدوّنة (Code) اللسانية الجديدة، المكتسبة من التعليم الرسمي أو العمومي الذي تشاطرُ مثالَه مجتمعات متنوّعة، بُعداً «شمولياً جامعاً» وتولّد نوعاً من التضامن بين أعضائها(٦).

إنهم ينادون بضرورة بَسْطِ ونَشْر الرؤية التقنية والعقلانية للمهندس لكي تشمل

المجتمع بأكمله. وبتطلعهم إلى بلوغ السلطة السياسية، يتمايزون بوضوح عن النُّخَب القديمة «ذات الميول الإنسانوية».

«إنه أمرٌ طبيعي أن يكون المهندسون في (مواقع) السلطة لأننا نحيا في عصر التكنولوجيا. إنّهم يتمتعون بقدرةٍ عالية على التحليل والاستخلاص، ويسعهم، تالياً، إيجاد حلول سريعة للمشكلات الراهنة. إنهم يتخذون القرارات بسرعة وغايتهم إنجاز العمل الذي باشروا فيه، ولذا تراهم لا يتكيفون مع أنماط العمل البيروقراطي. في حين أنَّ القضاة ورجال القانون الذين سيطروا على إدارة المجتمع التركي إلى عهدٍ قريب، يُبالون بسجالات الأفكار أكثر من اهتمامهم بالمقترحات العلمية». (متعاطف مع حزب الوطن الأم؛ ANAP).

تتضح حال الصراع بين المهندسين والقضاة ـ والتي تشهد عليها الحياة السياسية التركية خلال الثمانينات، على أوْضَح ما تكون في هذه الأقوال:

«(...) يصرف رجال القانون معظم أوقاتهم في تمحيص مواضع الثغرات القانونية. في حين أن رجال التقنية يستلّون أقلامهم ويُجرون حسابات دقيقة على الورق ويسعون لإيجاد حلول. إحدى هاتين الفئتين تنتج كلاماً، والأخرى تنتج خدمات (رئيس المجلس البلدي لمدينة اسطمبول الكبرى)».

وحدهم المهندسون ينشطون تحت راية العلم والعقلانية ويستطيعون إيجاد الحلول الموضوعيّة:

«نحن، معشر المهندسين، لا نتكلّم إلاّ بالأرقام. لسنا مجرَّد شرّاح ومؤولين كالقضاة. ولا نشبه لا المحامين ولا خبراء الاقتصاد. لسنا بيروقراطيين. نعثر على الحلّ الممكن الوحيد للمشكلة، إنها عملية رياضية. ولذا نستطيع أن نقنع الآخرين بسهولة (أمين «حزب الوطن الأم» لمدينة اسطمبول)».

يمكن الكلام إذاً، في ما يعني هؤلاء المهندسين الإسلامويين، على وعي مهنّي حادّ، مقروناً بفهم جيّد لمهمّتهم السياسية، نقصد ميلهم هذا إلى إبراز إيديولوجيّة «الهندسة». والحقّيقة، أنَّ مفهوم الهندسة الاجتماعية الفيبليني (نسبة إلى Veblen) الذي يُنيط بالمهندسين دور فرضِ العقلنة على المجتمع بأسره، ويدعوهم إلى ممارسة السلطة السياسية، وفق معايير العلم الموضوعية، يُلاقي هنا صداه الأوسع(٧). وإذ يتّبع

المهندسون مبدأ تايلور (Taylor)، طريق واحدة هي الفُضلى، فإنَّما يريدون التأسيس لسلطتهم على قاعدة تفوق كفاياتهم التقنية ويزعمون النطق من موقع العلم، ما يُنيط بهم مهمة تمثيل المجتمع بأسره، و«رفاه» الجميع.

وفي الوقت الذي يؤكّدون فيه وعيهم المهني، يستعيد هؤلاء المهندسون هويّتهم الإسلامية. إنهم يتميّزون عن النخبة السابقة مهنياً، لكنّهم يتميّزون أيضاً ثقافياً. يتوجهون بالنقد إلى موقف الإعجاب الذي تتبنّاه النخبة الحداثوية حيال الغرب. وبناءً على ذلك يُطاول نقدهم الموقف الذي يماهي بين الغرب والحضارة:

«لقد علّمونا منذ الصِّغَر، عبر التربية والكتب ووسائل الإعلام، أنَّ الغاية القصوى لبلدنا هي التغرّب، وهي أعلى ما أمكننا بلوغه من مستويات. فأنت متحضّر عندما تكون غربياً. (والقائل نفسه حظي بحياة مهنية لامعة في الولايات المتّحدة، متزوّج من أميركية اعتنقت الإسلام، وارتدت الحجاب، وكذلك ابنتهما)».

فقد كانت الهوية الإسلامية قد أصبحت نوعاً مِنَ المحرّم (Tabou):

«لقد جعلونا نخجل من الجهر علانية بكوننا مسلمين، منذ عهد التنظيمات، وكنّا سواسية في هذا الأمر دولةً وأفراداً. [القائل أقام طويلاً في المانيا والولايات المتحدة وليبيا]».

إنَّ الميول الغربية للنخبة الحداثوية يتمّ اطّراحها هنا بما تمثّله من رفضٍ كامل للهويّة الثقافية ومن استبعادٍ لأولاء الذين لم يتغرّبوا. فيلجأ من استبعدوا إلى التعبير عن حدود الميل إلى التغرّب، واستحالة أن يُصبح الواحدُ «آخر» - اللّهم إلاّ إذا أصبح نسخة منه مضحكة - ويؤكّدون على هويّتهم الإسلاميّة. ويشهر بعضهم، عبر علامات المظهر كاللحية والحجاب، انتماءهم إلى الثقافة الإسلامية. فكيف تتَّسق هويتهم هذه مع سلوكهم المهني كمهندسين؟ وإلى أي حدٍّ ينقلب ردّ الفعل على النخبة الحداثوية ليُصبح معاداةً للغرب، وإلى أيِّ حدٍّ يُغذي ردُّ الفعل هذا مشروعاً تحديثياً جديداً؟ أي في عبارة أخرى، هل تميلُ الوجهة الهُويّة نحو سلوكات توتاليتارية أم نحو سلوكات مُجدِّدة؟

التأكيد على الهوية

إنَّ التأكيد على الهويّة، مقروناً بوعي قوميٍّ ما يُمكن أن يُسمَّى «عالمثالثيّاً»، يُفضي، دونما مشقّة، إلى إيديولوجية «مسيَّسة» للإسلام. ذلك أنَّ مُحرِّك المطالبة بالاستقلال والقطيعة مع الغرب يكمن في فكرة استغلال البلاد من قبل الدول الغربية. ولن يكون

ممكناً التحرُّر الفعلي من نير الغرب وعيش الإسلام كما ينبغي إلاّ بإنشاء «نظام إسلامي»:

> «إن حقوق المسلم في تركيا اليوم، مدوسة بالأقدام. واللبرلة الاقتصادية ليست أكثر من مسخرة. إننا ندافع عن لبرلة الإيمان والفكر؛ فنحن كبلد مسلم، لم نحظ بعد بحربنا للتحرير. (عضو اللجنة المركزية لحزب الرفاه، ورئيس تحرير مجلة إسلامية شهرية)».

إن التطلّع إلى عيش الأخلاق الإسلامية في تمامها، يتبدّى وكأنه ميلٌ إلى قيام مجتمع مُغْلَق ذي طابعٍ توتاليتاري:

> «إني اعتبر الأمة التركية على أنها الزعيمة التلقائية للعالم المسلم (...). ويجب أن تسود فيها الأخلاق الإسلامية. فمن كان مسلماً، توجب عليه أن يقبل القرآن بكليّته، بما في ذلك الجزء المتعلّق بالنظام البرلماني، وكيف تريدون أن نعلّم الإسلام في ظلّ نظام متعدِّد الأحزاب؟ (حزب الرفاه)».

لقد راجت هذه النزعة الأصولية، خصوصاً في أوساط مهندسي حزب الرفاه، وهو الحزب الذي عارض بشدّة انضمام تركيا إلى الاتّحاد الأوروبي.

> «وعلى المستوى الاقتصادي، يقولون، نحن نؤيد مبدأ الحمائية لكي نطوّر صناعتنا الثقيلة. إن هدَف السوق (الأوروبية) المشتركة استغلالُ بلدان العالم الثالث التي كانت في السابق مستعمرات أوروبية».

حتّى أنّ هذه النزعة الأصولية، في حدِّها الأقصى، تتنكّر لتسمية «مهندس مسلم». ويعبِّر أحد القادة البارزين لحزب الرفاه، وهو خريّج كلية الفقه، عن هذا الموقف بوضوح:

> «أن تكون مهندساً ومسلماً هما أمران متعارضان. إذ لا يرى المهندسون في الكائنات البشرية إلاّ أرقاماً. أما المسلم فهو من تكون الجمالية هاجسه، ولا تضلّه الأرقام. المهندسون (مهندسو الحزب الوطن الأم) يسعون وراء الحقيقة النسبية غافلين عن الحقيقة المطلقة. واذا برز المهندسون اليوم على الساحة السياسية، فإنما ذلك بدفع من استراتيجية القوى الأجنبية الامبريالية».

غير أن هذه التطلعات «الأصولية»، «الثورية» لا تبدو هي الوجهة الوحيدة والحاسمة لسلوكات المهندسين. فمعظم هؤلاء يدافعون بشدّة عن فكرة أنَّ العلم والإسلام يتماشيان سويّاً؛ ويمزجون ما بين الممارسة المهنية والوعي الإسلامي:

«إنَّ كوننا مهندسين لا يعني أنَّنا تخليّنا عن قناعاتنا. إنَّ الخطر الأدهى الذي يهدّد تركيا يكمن في الاعتقاد انّ المرء يفقد إسلامه إذا ما عُني بالعلوم الوضعية، كما لو أنَّ العناية بالتكنولوجيا إثمٌ. وأحياناً يُنظر حتى إلى التلفزة بوصفها عملاً شيطانياً. والحالُ أنَّ الإسلام والعلم صنوان. إذ يتبيّن، تدريجاً، أن العناية بالشؤون الدنيوية قد تتمّ في اطار القناعات الدينية. فالكائن البشري له بنيتان: يُعنى الإسلام بالداخل، وهنا ينبغي استدخاله؛ أما العلم فيُعنى بالخارج، ويقتضي الأمر أن يُطبّق على العالم الخارجي».

ويؤكّد محدِّثنا على ممارسته التقنية باسم التقدم، التي تُحيي، بدورها، مفهومه للإسلام:

«إنَّ الدين مُحافظ، أما العلم فليس كذلك. العلم يتقدّم باستمرار (...). فإذا ما لزمنا الإطار الضيق للإسلام لن يسعنا تجاوز الجدران الداخلية. ويكون مثلنا في ذلك مثل الصوص الذي يعجز عن كسر قشرة البيضة ليصبح دجاجة (...). لا يسعنا أن نقصر عيشنا على إطار الإسلام وحده، وإطار الحركات الإسلامويّة، وأن نخطو إلى الأمام، أن نتقدّم. حتّى المملكة الغربية السعودية أدركت أن المال والإسلام لا يشكلان حلاً لكافة المشكلات. فالأُسر العربية توفد أبناءها للدراسة في البلدان الغربية. وفي هذا المعنى، يكون السيّد أوزال قد قد أنشأ حزباً جديداً بالكليّة. إنه حزب يوحّد. وأملي أن تسهم السياسة التي تقوم على رجال التقنية في إزالة العقائد الجامدة. (المندوب العام لحزب الوطن الأم في مدينة اسطمبول، والعضو السابق في الحزب الإسلاموي، حزب الخلاص الوطني؛ M. S. P)».

فهو يرى أنَّ التقنيين ليسوا رجال عقيدة جامدة بسببٍ من تحصيلهم العلمي وإعدادهم، ولذا بإمكانهم أن يكونوا أكثر تسامحاً بشأن الظواهر السياسية والاجتماعية. وينضمُّ إلى هذه الدعوة إلى ضرورة الاعتدال في الإيديولوجيات السياسيّة وإلى التسامح والانفتاح السياسي على العالم الخارجي، عددٌ آخر من المهندسين:

«لقد بدأت تركيا تظهر بعض الحيوية. وينبغي أن نكون مجتمعاً منفتحاً على الأفكار. ويجب ترك العقائد على شروط السجال ومناخه. فثمة جيل جديد يتشكّل، من شبان بين الثلاثين والخمسة وثلاثين عاماً؛ شبّان مهنيون طموحون يجيدون لغتين ويندفعون في إطار التوسُّع على السوق العالمية. (مهندس مسلم؛ يزعم أنه يؤدّي الفرائض)».

إنَّ الانفتاح الاقتصادي والتعدُّدية اللذين يرى فيهما هؤلاء المهندسون مُحرِّكا التقدّم، يتعارضان تعارضاً واضحاً مع النزعة الاستكفائية والتوتاليتارية التي عبَّر عنها الأوّلون. ذلك أن قراءتهم المختلفة للتاريخ العثماني تتضمّن أيضاً مشروعاً اجتماعياً مختلفاً. إذ يرى البعض انه ماضٍ لم تلوّثه آفات ومدنّسات البلدان المسيحية، في حين أن البعض الآخر يرى أنّه ماضٍ غنيّ بتعدديته، ويقوم على إجماعٍ توافقي بين الأعراق والأديان والثقافات المختلفة.

غير أنَّ الانفتاح لا يعني مطلقاً، في نظر هؤلاء المهندسين، إضعاف الوعي الإسلامي. بل يرون، على الضد من ذلك، أن القناعة الإسلامية هي التي تيسِّر هذه السلوكات المهنية. فالإسلام ليس عائقاً على الإطلاق، فهو إذاً، يُمثِّل طاقة كامنة لتجاوز العالم الغربي. وبدايةً، يتمّ التأكيد على أن الإسلام لا يناقض الحداثة:

«إن أحكام الإسلام لا تناقض الحضارة الماديّة. فأيّها يشكل عائقاً؟ الصلاة؟ الصوم؟ الحجّ؟ أيٌّ منها لا يشكل عائقاً! (مرشح حزب الرفاه، R. P)».

ثمَّ يُعمَدُ إلى إثارة «الفكرة الفيبرية (نسبة إلى ڤيبر)» التي تقول إنَّ الدين الإسلامي قد يكون مفيداً للتطوّر:

«لنأخذ مثلاً ما يعنينا في سياق التطور الياباني، خصوصاً دور الدين. لقد استخدم اليابانيون دينهم كعنصر ديناميّة في عملية التنمية. وأنا أيضاً، أريد أن أستخدم معتقدي».

وعلى المستوى المحسوس، يؤدي الإسلام، عبر التسليم بالإرادة الإلهيّة، وظيفة المنجّي من «الضغط» العصبي.

«ذات يوم استدعيت طبيبي وشكوت له من آلامٍ في المعدة أصابتني خلال الأيام الأخيرة المنصرمة. فمازحني قائلاً إنني أُصبت، شأن جميع الناس، بمرض الحمقى ـ أي «الضغط العصبي» ـ وسألني إذا كنت أتممت ما يُناط بإرادتي الفرديّة. وأضاف قائلاً إنّ الباقي، في اعتقاد مُسلم، منوط بمشيئة الله».

ولهذا السبب يمثل الإسلام عوناً للفرد في سباق الغلبة:

«الإسلام قوة تُعين على الإتيان بالأفضل. فحظوظ المؤمن في النجاح أكبر من حظوظ غير المؤمن. والإسلام ليس إعاقة، بل على العكس من ذلك، فإذا أُحسِنَ استخدامُه قد يخلق من الطاقة والاقتدار ما سيجعله متفوِّقاً حتّى على

العالم الغربي. ومن شأن الإسلام أن يُعيننا في وقتٍ معاً على تنظيم أنفسنا وعلى منحنا الدعة الداخلية في خوض سباق الغلبة وفي سياق المنافسة. (مدير منشأة خاصة)».

ويتعيَّن المشروع الإسلاموي بقدرته على إعادة تقويم حاجات الإنسان. ويكمن مأزق المهندسين في مقاربتهم «الآلية» للمجتمع وفي إغفالهم الكائن البشري.

ثمَّ أنَّ لا متَّسعَ للإنسان، والأخلاق، في أيّة فئة مهنية - سواء كانت فئة المهندسين أو أخصّائيي الاقتصاد - ذلك أنَّ حدودها الوضعية لا يمكن تجاوزها إلاّ بالإسلام؛ الإسلام الذي يرون انَّ من شأنه تطوير بدائل ممكنة لجَبْهِ عقلانية الغرب الزمنية. وليس المطلوب هنا مواجهة هذا الأخير بردٍّ فعلٍ ما، بل أن يُعمَل على تغيير شروط التحديث انطلاقاً من هِناتِ النموذج الثقافي الغربي، وأن يُصارَ إلى تعيين هذه الهنات على أنها النزعة الوضعية والليبرالية والإفراط الاستهلاكي. لقد أصبحت التكنولوجيا والإتقان والدراية، في يومنا هذا، نقطة ضعفِ الحضارة الغربية، بعد أن سادت، طويلاً، بوصفها مكمن قوّتها. فالإنسان الذي أهملته الثقافة المادّية يظهر بوضوح في خطاب المهندسين الإسلامويين:

«هناك ديناميّات عديدة تُفسِّر الغرب. هناك أولاً عبارة دوستويفسكي في «الإخوة كارامازوف»: «إذا كان الله غير موجود، فكلّ شيء مباح». فمنذ عصر التنوير وهذا المجتمع لا يعترف إلاّ بعالم الحواس الخمس. وثمة دينامية أخرى تتسامح مع مشيئة الفرد إلى ما لا نهاية، وهي دينامية ناجمة عن الليبرالية التي يُنظر إليها على أنها الاستهلاك، الذي يصبح غاية الغايات: إن القدرة على الاستهلاك مجلبة للسعادة (...). إنَّ أحد بدائل هذه الحضارة المادّية هو الإسلام. (مدير المؤسسة المالية الإسلامية)».

بيد أنَّ نهج العَمَل الذي يدعو إليه هذا المشروع الإسلاموي لا يُعبَّر عنه بمصطلحات سياسية وجَمْعية. فحيث يقتضي تقديم قيمة الإنسان، ينبغي البدء بالفرد وليس بالسلطة السياسية. ومثل هذا النقد يوجّه صراحةً للمشروع الثوري الذي يتبنّاه الإسلاميون:

«لا يوجد نظريات ثورية في الإسلام. فالمهمّ هو الفرد وليس السلطة السياسية. يستحيل إرغام أحد ما بالقوة على اعتناق الإسلام. وما يعنينا هو العمل الثقافي، وانتاج الأفكار، والنتاج الفني والأدبي. أما الباقي فيُناط بمشيئة الله. لذا، لا نسعى بالضرورة إلى بلوغ نتيجة ما بالإسلام».

وفي هذا تمايز واضح عن الإسلام السياسي، والثوري. ولذا أصبح يُرى إلى الثورة الإيرانية كتعبير عن «الذهنية الكلاسيكية للثوريين»، وك «صيغة معدّلة من الماركسية».

ولا يؤدي إقحام موضوعة الفرد إلى إحباط المشروع الثوري وحسب، وإنما يؤدي أيضاً، على صعيد التنمية، إلى طرح موضوعات «بيئية». ويظهر هاجس الإنسان والطبيعة جليّاً في كتاب **«ما وراء التكنولوجيا، المعيار المفقود وفقدان التوازن»**، الذي أصبح مرجعاً للحركة الإسلاموية. يكتب مؤلف هذا الكتاب: «في ظلّ حضارة لا تسودها إلا العقلانية الزمنية، ليس متوقعاً أن تصبح الآلات صديقة للناس وللطبيعة»[٨]. إن مسار تلوّث الطبيعة لن يتوقّف ما لم يتم تطهير الإنسان من أطماعه الاستغلالية.

وانطلاقاً من تسميتهم بالذات، يطرح هؤلاء المهندسون الإسلامويون مسألة التيقن من إمكان وجود أي تقاطع بين الحداثة والإسلام. فمثال الثورة الإيرانية هو مثال تعبئة هُويّة تؤسّس لعلاقات توتاليتارية باسم رفض «الآخر». وفي المقابل، نجد لدى هؤلاء المهندسين الأتراك، أن وجهة المسار الدينية لا تبدو انتقاماً للمجتمع من الدولة ومن الغرب. ذلك أنهم يعمدون، في مواقع السلطة والتعبير السياسي التي بلغوها، إلى تحدي المشروع الحداثوي للنخب السابقة، استناداً إلى الإسلام، ولكنْ، على أن يتم ذلك داخل مجتمع مفتوح وتعدّدي. وينجح المهندسون، بسلوكاتهم المختلطة، في تغيير مثال الحداثة. فَهُم، بفعلِ كفاءاتهم التقنية الأكيدة، يمثّلون الفاعلين العقلانيين لتنمية وعلمٍ لا يتنكرون لهما. ولكنّهم يسعون، بوصفهم إسلامويين، وراء فهم آخر للحداثة، يتم صَوغه، لا بل يُبتكر ليس بالتعارض مع خصوصيّات الإسلام الثقافية، وإنّما بالتوافق معها. وتشتمل مثل هذه الجهود لإعادة تقويم مشروع الحداثة على أشكال جديدة من العلاقات بين الدولة والمجتمع. فالمهندسون هم عناصر نقل العقلانية التقنية والثقافية المدنية، وصفتهم اجتماعية مهنية ومناضلة في وقتٍ معاً. ذلك أن الإيديولوجيات التحديثية والشمولية الجامعة قد تُفرَضُ من فوق، ولكنَّ الحداثة لا يمكن إلاّ أن تكون صنيع المجتمع المدني، إذ انها تُبتَكر مما هو «محلّي»، وممّا هو خصوصي. وهكذا نرى المهندسين الإسلامويين يقفون على جبهةِ تعبئة جديدة (أو الأحرى، يجسدونها) ويجعلون لتعبيرها السياسي ما يتقدّم به. ويبقى أن نعرف ما إذا كان هذا المفهوم المعتدل سيتغلب نهائياً على النزعات التوتاليتاريّة.

طالبات اسلامويات

يبدو أن الطالبات، وهنَّ في ذلك يتفوّقن على المهندسين، يُشكّلن النواة الصلبة للحركة الإسلاموية. لقد اخترن الإسلام ويرغبن في العيش وفق أحكامه الدينية. غير

أنّهن أيضاً طالبات جامعيات، ومثقفات وكوادر عمل في المستقبل. ما هي أوساط تحدرهنّ؟ ولمَ يخترن أن «يتحجبن»؟ وكيف يجمعن بين التأكيد على إسلامويتهنّ وتطلعهنّ إلى التعليم؟ ولكي يُتاح لنا بيان دلالة المطاليب الإسلاموية للنساء، من الأهمية بمكان، بدايةً، أن نعمد إلى حلّ رموز إيديولوجيّتهن وعملهنّ(٩).

راديكالية

إنَّ تجدُّد الإسلام يترك أثره الأكبر خصوصاً في أوساط الفتيات من جيل الستينات. فقد شرعن بـ «ستر» رؤوسهن وأجسادهن في سنّ البلوغ، حين كنَّ، بَعْدُ، تلميذات في المدارس الثانوية. وقد ترافق «احتجابهنّ» هذا مع هجرة أَسَرهنَّ إلى اسطمبول، المدينة الكبيرة التي تتيح لهنَّ حيّزاً من الحريّة. إنهنّ يتحدَّرن، على غرار المهندسين الإسلامويين، من أوساط متواضعة وتقليديّة، غير أن معظمهنّ تقريباً يجدن أنفسهن اليوم، بسبب من نزعتهن «الراديكالية»، في حالة صراع مع هذه الأوساط:

> «(...) ما من «محجبات» في عائلتنا. وقد فوجئوا كثيراً حين ارتديت «الحجاب»، وأجبروني على نزعه ونزع المعطف (...). كانوا يتشبّثون بحجابي يودّون انتزاعه وانتزاع ثيابي، ولا يتوقفون عن السؤال: (لماذا أصبحتِ هكذا؟)».

إنهنَّ يتميّزن عن أهلهن وباقي الأهلين المسلمين بمعارفهنَّ حول الإسلام. وهكذا تعمد الطالبات الإسلامويات، خلافاً لكافة «المؤمنين التقليديين» الذين يقبلون بالممارسات الإسلامية دونما تساؤل حولها، إلى تمحيص المصادر، ويقمن بأعمال بحث حولها؛ فتكون صورتهنَّ حيال الشعب «الجاهل» صورة «المستنيرات»، «المعلّمات» و«المثقفات».

يتحدّرن من وسط محافظ، إلاّ أنهنَّ ينتمين إلى ما سُمّي «بالإسلاموية الراديكالية»(١٠) التي «تقترح بديلاً للحضارة الغربيّة وذلك عبر الرجوع إلى مناهل الإسلام». فهو إذاً اسلام «راديكالي سياسيّاً، شبه ثوري». والحجاب الذي يرتدينه يرمز إلى الراديكالية الإسلاميّة، على الضدّ من الخمار التقليدي، الشائع في أوساط العامّة.

الحجاب

إن ارتداء الحجاب في نظرهنَّ هو أمر إلهي، وضرورة من ضرورات الإيمان:

> «حين أتحجّب، إنما أطيع أمراً».

فضلاً عن أن الحجاب يرمز إلى نظام اجتماعي يقوم على القسمة بين الجنسين.

ذلك أن اللباس يؤدّي، إلى وظيفته النفعيّة المباشرة، وظيفة أخلاقية. فالاحتشام يقتضي أن لا يكون ضيّقاً فيبرز مفاتن الجسد، بل أن يسترها. وتحدِّد مصنّفات الفقه التفاصيل الدقيقة في حُسنِ التصرُّف لجهة اختيار اللباس لكلا الجنسين. فاللحية هي رمز الذكورة، كما الحجاب هو رمز الأنوثة. ولكنْ، إذا كانت الذكورة تُشَهر بوساطة اللحية، فإنَّ الأنوثة تحتجب تحت الحجاب[١١].

والواقع ان الرغبة في حَجْبِ الأنوثة هي أحد الأسباب الرئيسية لارتداء الحجاب، بحسب أقوالِ مَنْ تحدثنا إليهنّ:

«حين تختار المرأة المسلمة الحجاب، إنما تختار الحشمة (...). يجب أن يُستَرَ الجمال لكي لا يزرع الفتنة».

هكذا يرسم الحجاب حدَّ التمايز بين الجنسين ويُحافظ على استقرار المجتمع. وتصف فاطمة المرنيسي في كتابها: «الحريم السياسي»، ثلاثة أبعاد ووظائف للحجاب. الأوَّل له صلة بالحيّز: «الفصل، رسم الحدّ، إقامة العتبة». الثاني بصري: «الستر عن الإبصار»، «الحجب». والثالث، بُعدٌ أخلاقي ويتعلّق بـ «نصاب المحرَّم»[١٢].

تقول مرنيسي إن الحجاب، في الأصل، كان يستجيب لرهان: صون الحياة الحميمة. وقد نطق الرسول بآية الحجاب لكي يقسم الحيّز الإسلامي إلى عالمين، عالم الداخل (المنزل، الدار)، والخارج (الحيّز العمومي). غير أن الحجاب أصبح، مع تصرُّم الأزمنة، علامة على «التمييز بين الجنسين»، وبكلام أدقّ، علامة على «احتجاز المرأة، وأسرها»[١٣].

يتَّضح إذاً أن الحجاب إذ يحجب المرأة عن أنظار الرجل وإذ يُقيم حدَّ الفصل بين الجنسين، إنَّما يذكّر بتحريم الرغبة العمومية (لا مَحْرم). ذلك أنَّ استقامة الجماعة ترتبط بـ «شرف» الرجلِ الذي يُقاسُ بفضيلة المرأة المحصَّنة داخل الحيّز المغلق، والخاص (مَحْرَم).

إن الحيّز الخاص، وعلى الضدّ من التجربة الاجتماعية الغربيّة، يُحيل مباشرةً إلى مضمار الحياة الجنسية للمرأة. فعبارة المَحرَم، التي تشيرُ إلى حيّز الداخل، تعني «ذي الحُرمة[*]، المخفي، اللامرئي». أي أنَّ النظام الاجتماعي في الإسلام يقوم على

(*) «ما لا يحلّ انتهاكه من ذِمَّةٍ أو حقٍّ، أو صُحبةٍ، أو نحو ذلك. (ج) حرمات، وحُرَم». سعدي أبو جيب، «القاموس الفقهي، لغةً واصطلاحاً»، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٩٨٨. (المترجم).

احتجاب الأنوثة عن الأبصار. وتُعبِّر النساء اللواتي حادثتهنَّ عن ذلك بالتشديد على التمايز عن الحضارة الغربيّة:

«على نحوٍ ما، نحن نلجأ إلى نقيض ما يجري في الغرب. أي أنه ينبغي ألا يشهر الجنس في الخارج، في الشارع، وفي الأماكن العامة».

إن هاجس التمايز عن الغرب هذا يُتَرْجَمُ شعاراً غالباً ما يتردَّد، وعلى نطاق واسع، في أوساط الحركيّة الإسلاموية المعاصرة. ويُدافع كتاب ذائع الصيت لإحدى المناضلات من أجل «حقوق النساء في الإسلام» عن الزيّ الإسلامي، على النحو التالي: «إنَّ النظام الإسلامي الذي يريد أن يرى في المسلم ليس مجرَّدَ مُقَلِّد لشخصٍ آخر بل أن تكون له شخصيته الخاصة، يُعنَى بشدّة بالطُرُز الإسلامية للزيّ»(١٤).

ويبدو أن التأكيد على النزعة الدينية الراديكالية لدى النساء الإسلامويات التركيّات، يقترنُ برغبتهنّ في بلوغ مستوى التعليم العالي. إنَّهنَّ لا يتخلّين لا عن الشهادة ولا عن الحجاب. أمّا على صعيد العمل والاختلاط اللذين يرمزان إلى خروج المرأة إلى دائرة العموم، إلى عالم الرجال، فتجد النساءُ الإسلامويّات أنفسهنَّ أمام عقبة لا يُستهان بها: فمن جهة يتسامح المنظِّرون الذكور للحركة الإسلاموية في مسألة متابعة دراستهنَّ بما يتلاءم مع الدور الذي يُناطُ بهنَّ كداعياتٍ؛ ومن الجهة الأخرى، لا تُفسح الأحكام الدينية للنساءِ أيّ موقع خارج إطار الحيّز الخاص بوصفهن فقط أمّهات وزوجات. أما اختلاط الجنسين فهو أمرٌ مُحرَّم. غير أنَّ هذا المُحرَّم قد تمَّ إتيانه لأنّهن يَعِشْنَ مع الرجال، في الشارع، وفي الجامعات وفي إطار الحركة السياسية التي ينتمين إليها. وكلّما جُوبهنَ بتناقض من هذا القبيل، بين أفعالهن والأحكام الدينية، يرجعن إلى العصر الذهبي (للإسلام) أو إلى النصّ، للإشارة إلى أن الممارسات التقليدية (السلفية) هي التي أساءت تأويل الإسلام. إنَّ استدعاء مثال العصر الذهبي ومجتمع المدينة(*) المثالي يُمثل موضع الحلِّ لكلِّ النزاعات وجرعة الشفاء من كلِّ شرور التحديث التي فرضتها الحضارة الغربيّة.

يوطوبيا إسلاموية

وتؤكد النساء الإسلامويات، على غرار كلّ دعوة إسلاموية راديكالية، على ضرورة الرجوع إلى القرآن وإلى تجربة مجتمع المدينة، وعلى غرار مفكري الحركة الإسلاموية الراديكالية، يذهبن حتّى إلى القول إنَّ النظام الإسلامي إذا طُبِّقَ كما كان مطبقاً خلال

(*) مدينة «المدينة» المنوّرة.

العصر الذهبي (عصر السعادة)، يشتمل على الحلّ لكافة القضايا المعاصرة، بما في ذلك قضايا المرأة. وتوفّر مثل هذه العودة المرجعية إلى الماضي للنساء الإسلامويات عناصر التوفيق بين تطلعاتهنّ الاجتماعية المهنية وهويتهنّ الإسلامية. ذلك أنّهنّ يوضحن في أكثر من مناسبة ان تعليم المرأة واحدٌ من أحكامِ الدين، وكذلك المساواة في تقاسم المهمّات بين الرجال والنساء.

والواقع أن الأدبيات العلمية قد لاحظت ذلك التفاوت السائد بين القرآن والممارسات الثقافية. وتُبيّن جيرمين تيبون (Germaine Tillion)، في دراسة في علمِ الأخلاق، كيفَ أن اضطهاد المرأة ليس حكراً على الإسلام بل هو ممارسة ثقافية متوسطية في البلدان المسيحية والإسلامية على حدٍّ سواء[١٥].

وتسأل فاطمة مرنيسي أيضاً حول هذا الميراث الثقافي الذي يبدو أنّه يحول دون المساواة بين الجنسين. تسأل المؤلفة هل ينبغي «بتر الماضي» الإسلامي لتحلّ المساواة بين الجنسين أم ينبغي «الانتقاء» من هذا الماضي وتبنّي ما ننتقيه منه؟ وفي تبنّيها للخيار الثاني، تحاول أن تذكر بنماذج للشخصيّات النسوية في «المدينة» (كمثل أم سلمى وعائشة وسكينة) التي شاركت بفعالية، وخلافاً للتقليد الجاهلي، في الحياة الاجتماعية والسياسيّة. إنَّ تغييب مثل هذه الشخصيّات النسوية المتحرّرة عن الذاكرة الجماعية يؤدي إلى بروز صورة المرأة «المحجّبة»، المرأة الجارية التي ترمز، في أيّامنا هذه، إلى مبدأ الأنوثة المسلمة الخالدة[١٦].

وتمثل فكرة «تردّي المثال» أيضاً في مؤلَّف بوحدية حول «الجنس في الإسلام». فهو يؤكد على الفكرة القائلة إنَّه على الرغم من «أولوية الرجل على المرأة، عبثاً نحاول أن نعثر في القرآن كلّه على أَثَرٍ واحد لبُغْض النساء (Misogynie)»[١٧]. ويذهب المؤلِّف إلى حدٍّ اعتبار الحضارة الإسلامية حضارة نسوية في جوهرها، لأن الإسلام و«كراهة» النساء أمران لا يأتلفان في المبدأ. ومع ذلك فإن التقليد يبدو صارماً حيال النساء، ويمكن القول إنَّ الانتقاص من قيمة الأنوثة وإنكار النساء هما ما يميّز البلدان الإسلامية. لذلك فإنَّ «الأخلاق الجنسية» التي يعيشها المسلمون لا تمتُّ بصلةٍ تقريباً إلى «المأثورات القرآنية والمحمّدية الباذخة». ويتضح مرّة أخرى أن السائد هو كبت وخَوْفُ مجال الحرّية: «انها محدلة حقيقية انتهى بها الأمر إلى سحقِ كلّ طراوة وكلّ عفوية»[١٨].

إذاً كيف تنسجم اليوطوبيا الإسلاموية مع ممارسات اليوم؟ وللإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نذهب إلى أبعد ممّا يسميه محمد أركون ب «الخطاب الإسلامي

المعاصر»[19]، وأن نمحِّصَ الممارسات الاجتماعية اليومية، وخصوصاً استراتيجيات النساء.

تأكيد النزعة الإسلاموية، تأكيد النزعة الفردية

يرى الإسلام الراديكالي انَّ مصدر كافة الشرور يكمن في غياب المجتمع الإسلامي. وعندما يُصبح الإسلام قُدوة العيش الوحيدة ويقتدي به كافة أفراد المجتمع، فسوف تجد المشكلات حلولاً لها، بما في ذلك مشكلة التفاوت بين الجنسين. غير أنَّ مضامين هذا الخطاب اليوطوبي تتهافت أمام تجارب الرجال والنساء العملية، وأمام تطلُّع النساء إلى الاضطلاع بدورٍ ما في الحياة الاجتماعية.

وتتضح النزعة الفردية الواعية لدى النساء الإسلامويات فور تهافت الخطاب اليوطوبي. إنَّهن يجاهرن برغباتهن وتطلّعاتهن. ويعمد خطابهن إلى الفصلِ، تدريجاً، بين الفرد والحركة. يتكلّمن باسمهنّ، حتى انهنّ يطرحن استراتيجياتهن الفردية، في حين أن رجال الحركة لا يكفّون عن تذكيرهنَّ بواجبات الأمومة وواجبات الدين.

ترتسم ملامح الدفاع عن الإرادة الفردية، على نحوٍ خجولٍ في البدء، في إطار المنفعة الاجتماعية. فالنساء يتابعن دراستهنّ ويرغبن في العمل كطبيبات وصيادلة ومدرّسات، لكي يقدمن خدمات نافعة للنساء المسلمات، ولمحيطهنّ. غير أن التعبير عن موقفهنّ هذا يتخذ طابعاً أشدّ راديكالية، حين يُشرنَ إلى أنه لا يتعارض مع الإسلام؛ باختصار، تقول إحداهنَّ:

> (...) بإمكان الأخريات أن يخترن الأمومة، وبإمكاني أن أختار مهنتي، لأن الإسلام لا يُحرِّم ذلك علانية.

نتبيَّن هنا بروز هوية للنساء المسلمات لا تُعرِّف نفسها، إلزاماً، بالواجب الأمومي، بل بالرغبةِ في أن تحقق ذاتها في الحياة الاجتماعيّة. إنه وعي فردي حاد، يحمل في طيّاته بوادر نزاعات مع الوسط الإسلامي، وفي الطليعة، مع الرجال أنفسهم.

ومثل هذا التأكيد على النزعة الفردية لدى النساء نجده أيضاً على صفحات الصحيفة الإسلاموية «زمان» (Zaman)، وغالباً ما يُثير ردود فعل عنيفة من قبل الرجال. فقد أثار مقال بعنوان: «ذكاء النسويات القاصر» لأحد المثقفين البارزين في الحركة الإسلاموية، ويُدعى علي بولاك، سجالاً عنيفاً بين الرجال والنساء[20] يُسلِّط الضوء على مطاليب النساء الإسلامويّات لجهة احترام شخصيتهن ومكانتهن الاجتماعية.

إنّهنَّ يتبنَّينَ الفكرة القائلة بأنَّ الاضطهاد البطريركي (الأبوي) ظاهرة وُجِدَتْ مُستقلّة عن النظام الرأسمالي، وتلازم كافة المجتمعات، بما في ذلك المجتمع الإسلامي. والقول إنَّ «المرأة، في تاريخنا وثقافتنا، ليست مضطهدة» ليس سوى «كذبة كبيرة». وتؤكِّد الكاتبات أنَّ «النزعة النسوية تحث المرأة بالفعلِ على التمرُّد على اضطهاد الرجل داخل الأسرة وفي نطاق العمل وفي الشارع؛ فلمَ الخوفُ من هذا الأمر إلى هذا الحدّ؟»(٢١).

وإذ يُعارضْنَ أحكام الإسلامويين الرجال التي تزدري النزعة النسوية، تعمد الكاتبات إلى تبنّي طروحات بيتي فريدان (Betty Friedan) للدفاع بشدّة عن النزعة النسوية و«ثورتها على اضطهاد النساء». فيبدو بوضوح انَّهن يتضامنَّ مع المناضلات النسويّات غير الإسلامويات ضدَّ الرجال الإسلامويين. ويتوجَّهن بالنقدِ العنيف إلى الدور الذي يُناط بالمرأة في اطار المنزل لأنّه «لا يؤدي، في نظرهنَّ، إلى ترسيخ صورة الرجل المسلم على ما هي عليه». وتعبِّر إحداهنَّ عن ذلك بقولها: «إن حماية النساء المزعومة هي حاجة للرجل، ولكنّها أيضاً مصدر اضطهاد النساء».

وتطالب النساء الإسلاميات، كما يتضح من هذه المقالات ومن البحث الميداني الذي أجريناه، بتركِ هذا الحيّز المغلق، الوصيّ، لكي يتاح لهن تأكيد شخصيتهنَّ المستقلّة.

لم تبقَ هذه المواقف المُعلنة من قبل النساء الإسلامويات دونما ردود. فقد حاول الرجال، وعلى صفحات الصحيفة نفسها، أن يُبرِّروا نظرتهم إلى مكانة المرأة بالفروقات البيولوجية. وكانت تتردّد في تعليل الرجال الإسلامويين صورتا «المرأة الطفل» و«المرأة العاطفية». ويذكِّرون النساء دائماً بواجب الأمومة، وبأنوثتهنَّ.

وتردُّ النساء على ذلك باتخاذ مواقف أشد راديكالية، عبر توجيه النقد إلى تقديس «الحبّ الأمومي» الذي، بحسبِ ما كتبت بعضهنَّ، يستحيل إلى «سلطةٍ أمومية تُمارَسُ على الطفل»؛ فالمرأة التي تبقى أسيرة دورها كأمٍّ وزوجة، والتي لا تحقّق ذاتها الفرديّة والاجتماعية، تمارس نوعاً من «التثبيت العُصابي إمّا على طفلها، وإمّا على هاجس النظافة».

وبذلك يعملن على تجاوز أحد محرّمات الإسلام، لجهة مطالبتهن، صراحة، بحقّ العمل للنساء، وحقّهن في مغادرة الحيّز الخاص إلى الحيّز العمومي:

«ما هو مطلبنا؟ تسأل. نطالب بأن ترى المرأة المسلمة وضح النهار. وبأية

حال لن تكون المخاطر التي تصادفها في المجتمع والشارع أكبر من المخاطر التي يصادفها الرجال المسلمون[٢٢].

ما يتمّ هنا هو عملية تفريد (Individuation) للنساء المسلمات. فيطلقن على أنفسهن صفة «النسويات»، ويطالبن بـ «حياة خاصة» للمرأة مستقلّة عن زوجها وولدها، ويُعارضن نزعة «الحماية المزعومة» في الإسلام بوصفها حاجة للرجال وليسَ للنساء. ويجعلن من مصدر الاضطهاد الأنثوي، لا على مستوى القيم الغربية أو قيم الإسلام المشوبة بالتقاليد، بل على مستوى الرجل المسلم.

إنَّهن يُدركن جيّداً أنَّ نيل المرأة الحقَّ في التعليم لا يُقلق فقط «الأنتلجنسيا العلمانية» بل هو أيضاً أمرٌ «يثير مخاوف الرجل المسلم». وهكذا يَعْمَدنَ، تحت راية الإسلام، إلى التغلغل في النطاقات الاجتماعية المهنية للحيّز العمومي، ويؤكدن على ضرورة مشاركتهنّ في الحياة الاجتماعية، والانتقال من «الداخل» إلى «الخارج»، من «اللامَقُول» إلى «المقول». أما النزعة الإسلاموية الراديكالية وارتداء الحجاب فأمران يوفران لهنَّ مثلَ هذا الكلام ومثل هذه القوّة. ذلك «أن المرأة التي ترتدي الحجاب»، بحسب مالك شِبْل، «حتى لو ارتادت نطاق الخارج، تبقى في الداخل»[٢٣]. غير أن نزعتهنَّ الراديكالية تجعلهنَّ في موقع صراع ليس فقط مع ذوي النزعات الغربية، بل أيضاً مع الرجال الإسلامويين. وبسببٍ من ميلهم إلى تأكيد فرديّتهنَّ يُحدثنَ «بلبلة» في أوساط الجماعة المسلمة التي تذكّرهنَّ على الدوام، لا بواجبهنَّ الفردي، بل برسالتهنَّ الدينية أو بواجب الأمومة.

والواقع أن النساء المسلمات، المتخفيّات تحت الحجاب، يتغلغلنَ داخل الدائرة العمومية، ويحققن تقدماً في أوساطها، الأمر الذي قد يؤدي إلى انقلابٍ في معنى فئات «الداخل» والخارج، وبالتالي، إلى انقلابٍ في العلاقات بين الجنسين داخل المجتمع.

خلاصة

الوجه الخفي من سيرورة التحديث

إنَّ عودة الفاعلين الإسلامويين إلى التغلغل في مواقع السلطة السياسيّة والتعليم العلماني، إنما هي نتيجة سيرورة الدمقرطة، وترتبط بظاهرة المشاركة والصعود الاجتماعي للشرائح الشعبية المسلمة. ومثل هذا التشديد على الانخراط في النظام الجامعي أو في النظام السياسي، يُبطلُ، على نحو استفزازي في بعض الأحيان، تلك النظرة التي تماهي بين الإسلام والجهل، أو بين الإسلام والاستبعاد.

لقد عمدت عملية التحديث، منذ عهد التنظيمات إلى علمنة وتغريب النظام المدرسي. وقد انبثقت النُخَبُ الأولى ذات الميول الغربية من المدارس العسكريّة العلمانية. وفيما بعد، تابعت سيرورة التحديث الكمالية (نسبة إلى مصطفى كمال) مجراها جاعلةً من النظام التربوي حُصْناً لخيار المثال الغربي ذي النزعة العقلانية. وبما أنَّ التقدّم الاجتماعي كان يجد تعريفه ومعناه في العقلانية الغربيّة وليس من قيم الإسلام، مكثَ الفاعلون الاجتماعيون الذين لا سبيل لهم لبلوغ «الحضارة الغربية» خارج هذا الإطار، فاستُبْعِدوا منه. وكان مفهوم «الحضارة» يشتمل، كما برهن نوربرت إلياس (Norbert Élias)، على نطاق المعارف العلمية، مثل اشتماله على «قواعد خُشن تدبير العيش». وكان بلوغ الحضارة يقتضي الانتماء إلى نخبةٍ لم تتلقَّ فقط تعليماً غربياً، لا بل تآلفت أيضاً مع نمط الحياة الغربي.

ومنذ ذلك الحين، أصبح المتعلمون والمثقفون ينتمون بالضرورة إلى نخبةٍ فَقَدت أيَّ صلة «قرابة» بـ «الشعب» الذي يحيا، من جهته، في عالم تسوده الثقافة الإسلامية. أي بعبارة واحدة، يمكن القول إنَّ الانسان المثقف كان بالضرورة إنساناً متغرِّباً (Occidentalisé). فأن يكون المرء «مثقفاً»، بحسب نوربرت إلياس، يعني أنَّه يُمثِّل الشكل الأرقى «للكائن المتحضِّر». وعبارة «مثقف»، شأن عبارة «متحضر»، تُحيل، في المقام الأوّل، إلى طريقة الإنسان في أن يعرِّف بنفسه وبسلوكه. وتشيرُ إلى «الصفة الاجتماعية للكائن البشري، ونمط سُكناه، وتمدّنه، وكلامه، وعاداته في اللباس»(٢٤).

واليوم، إذ يُطالب الإسلامويون بحقِّهم في التعليم، إنَّما يتجاوزون محرَّماً ويقتحمون مواقع إعداد النُّخَب «المثقفة». إنهم، في وقتٍ معاً، مثقفون ومناضلون، نظراً لتغلغلهم الواسع في أوساط الفئات الاجتماعية المهنية والذي ترافق مع تملكهم الخطاب الإسلاموي. إنها عمليةُ «غزوٍ لمركز» المجتمع الأهلي في صلته بالدولة. والحقيقة، أنه ردّ الفئات الاجتماعية المسلمة التي تمَّ استبعادها إلى اليوم من سياق التقدّم الاجتماعي. وتساهم هذه العناصر «اللاتاريخية» في صنع التاريخ. وفي استعارة لعبارة فوكو (Foucault) يمكن القول إنه الوجه الخفي لعملية التحديث (الكمالية) ينبثقُ الآن، ترسيمة «فكرية» جديدة، ونخبة جديدة تريد أن تضع حدّاً نهائياً لذاك الخلط بين «الكائن المثقف» و«الكائن الغربي».

تدبير للحداثة على أساس الهوية

بحسبِ الرؤية الغربيّة، لا خُلْفَ في المنطقِ الذي يقول إنَّ الإرادة «الصادقة» في المشاركة في العالم الحديث تترافق حتماً مع «التحرُّر» من أيّ ارتباط تقليدي، ومن أيَّة مرجعية دينية. والحالُ أنَّ تأكيد الذات سياسيّاً ودينياً، أي ما يُسمَّى «النزعة الراديكالية

الإسلاموية»، يُظهرُ لنا أن سياق التنمية الاجتماعية لا يُختزل دائماً بتطوّر خَطّي من التقليدي إلى الحديث. ذلك أنَّ لحظة انخراط هذا التيار في المجتمع الحديث، قد ترافقت، وهنا المفارقة، مع التأكيد على هويّته الإسلامية. فقد أغدق عليه الإسلامُ، كمِعْلَم تحديد لتمايزه وهويّته، القدرة على أن يكون «مرشداً اجتماعياً»(٢٥)، وينيط به وظيفة «المرشد» للسلوكات اليومية، في إطار تعريفه الدقيق لنمط العلاقات بين البشر. وهكذا تكون «إعادة الأسلمة»، كما بيَّنَ جيل كيبيل بشأن مسلمي فرنسا، مرتبطة بالانخراط الاجتماعي، وبتَدبير شؤون الحداثة(٢٦).

إنَّ هجمة الإسلامِ على النطاق الاجتماعي، تفاقم حدة الاختلافات التي تتيح بروز الفاعل المسلم. ولعلَّ النساء هنَّ العناصر الفاعلة التي ترمز، بأقصى مظاهر المدّة، إلى البروز وذاك التفاقم في الاختلافات.

فمن جهة، يبدو الإسلام، كهويّة مكوِّنة، ضرورياً لبروز شرائح جديدة في النطاق الاجتماعي. ومن جهة أخرى، ما عاد هذا الإسلام هو الإسلام «التقليدي» الذي تمارسه غالبية المسلمين، أيّ «عامة الشعب». والحقيقة أنَّ اضفاء الطابع الراديكالي على الإسلام، والذي غالباً ما يُفسَّر على أنه انتقام الجماهير المحرومة، إنَّما يُخفي، وبصرف النظر عن هذه الدلالة السياسية، تكوّن نخبة مسلمة تتمايز عن الشعب، ليس فقط عبر انخراطها المهني والسياسي، بل أيضاً عبر نمط تمثُّلها وإدراكها للإسلام.

إن هذه النخبة تستخدم اليوطوبيا الإسلاموية كمُرتكزٍ لاحياء الإسلام كبديلٍ للعالم المعاصر. غير أنَّ الرجوع إلى النسق المُفارق، لا يستنفد دلالة السلوكات لدى الفاعلين الإسلامويين. فاليوطوبيا، تعريفاً، هي لاتاريخية وتكون في مكان آخر. والحالُ أن الناشطين من نساء ومهندسين يحيون في مجتمع اليوم، وقد انخرطوا في سياق العلاقات الاجتماعية وفي الممارسة الاجتماعية. ويبقى السؤالُ عمّا إذا كانت الحركة الإسلاموية ستقيم بنية لمجتمع مضاد - توتاليتاري - أو لمجتمع مدني شديد الارتباط بالممارسات الاجتماعية وبانتشار واسع للنزعة الفردية الواعية.

هوامش «مهندسون إسلامويون وطالبات محجبات في تركيا»

(١) إن استخدام عبارة «إسلاموي» هنا يُحيل إلى انتماء هؤلاء العاملين (الناشطين) إلى حركيّة إسلاموية. وتشير العبارة، في وقتٍ معاً، إلى نوع مُعيّن من المُطَالبة، أي من النضالية، وتبرز أوجه الاختلاف مع الإسلام التقليدي. وستضح، في سياقة هذا التحليل، الدلالة تحت ـ السياسة، غير «الأصولية»، لهذه السلوكات الإسلاموية، كما ستتضح دلالات العبارتين «إسلاموي» و«مسلم» أو «إسلامي».

(٢) P. Dumout: «Mustafa Kemal», Bruxelles, éd. Complexe, 1983, ص ١٥٦.

(٣) L. Beck, N. Keddie éd.,: «Women in the Muslim World»; Cambridge (Massachusetts); Londres, Harvard University Press; 1978.

(٤) N. Berkes: «The Development of Sécularism in Turkey»; Montréal, McGill University Press, 1967.

(٥) «الخمار» (أو النصيف) ليس نقاباً (حجاباً) بل نوعٌ مِنَ العَمْرة أو المنديل؛ وخلافاً للنصيف التقليدي الذي ترتديه النساء التركيات يغطي الخمار الشعر كلياً والصدر، ويكون حاسراً عن الوجه. وبأية حال لا نميّز في متن النصّ بين «التشادور» و«الخمار» أو «النقاب» فكلّها تعني «الحجاب»، ما يُفرض على المرأة المسلمة من ستر جسدها. ولا تختلف التسميات إلاّ باختلاف شكل الستر الذي يُرتدي وطريقة ارتدائه.

(٦) A. W. Gouldner: «The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class» Londres, The Macmillan Press; 1979.
ص ص ٢٨- ٤٢.

(٧) T. Veblen: «Les Ingénieurs et le Capitalisme»; Paris, Gamma, 1971.

(٨) E. Gundogan: «Teknolojinin Otesi, Kaybolan Oleu ve Bozulan Denge»; Istamboul; Akabe, 1985.

(٩) لقد أجرينا بحثنا وفق منهج التدخل السوسيولوجي الذي اعتمده أ. تورين (أنظر: A. Touraine «La Voix et le Regard», Paris, éd. du seuil, 1978 ولتحليل مفصّل حول البحث أنظر خلاصة العمل البحثي الذي تقدّمت به
N. Gôle: «Les femmes turques entre la modernité et l'Islam», Paris, UNESCO, Mars 1988;
شعبة التنمية والسياسات الثقافية.

(١٠) B. Etienne: «L'Islamisme radical»; Paris, Hachette, 1987.

(١١) A. Bouhdiba: «La Sexualité en islam»; Paris, Quadrige/ PVF, 1975, ص ص ٤٣- ٥٧.

(١٢) F. Mernissi: «Le Harem politique». Paris, Albin Michel, 1987; ص ١٢٠.

(١٣) نفسه، ص ص ١٢٧- ١٢٩.

(١٤) A. Z. Tozduman: «Islamda Kadin Haklari»; Ankara, Kadin ve Aile; ص ١٤٣.

(١٥) G. Tillion: «Le Harem et les cousins»; Paris; éd. du Seuil, 1966, ص ص ١٦١- ١٧٨.

(١٦) F. Mernissi، المرجع المذكور، ص ٢٣٩.

(١٧) A. Bouhdiba، المرجع المذكور، ص ص ١٤٤- ١٦٣.

(١٨) نفسه، ص ٢٠.

(١٩) M. Arkoun: «Pour une critique de la raison islamique», Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

(٢٠) A. Bulac: «Feminist bayanlarin Kisa akli» Zaman, 17 Mars 1987.

(٢١) مقالات نُشرت في أعداد مختلفة من صحيفة «زمان» (Zaman) خلال شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧.

(٢٢) Y. Kavuncu: «Islamada Kadin Ya da ipekboeegi»; Zaman, ٢٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧.

(٢٣) M. Chebel: «L'Esprit de sérail»; Paris, Lieu commun, 1988, ص ١٢٠.

(٢٤) N. Élias: «La Civilisation des mœurs», Paris, Calmann - Lévy, 1973; ص ١٣.

(٢٥) S. Mardin: «Din ve Ideoloji», Istambul, Iletisim Yay, 1983.

(٢٦) G. Kepel: «Les Banlieues de L'Islam», Paris, éd. du Seuil, 1987.

تـجربة الإعتقال
فـي الخطاب الاسلاموي

(قراءة فـي «أيّام من حياتـي» لزينب الغزالـي)

تيموثي ميتشل

في أواخر عام ١٩٧٧، نشرت زينب الغزالي، رئيسة المركز العام لجماعة السيِّدات المسلمات، كتاباً في القاهرة بعنوان «أيام من حياتي»[١]. وقد نفدت نُسخ الطبعة الأولى من الكتاب في أقلّ من شهرين، ثمّ أُعيد طبعه مراراً منذ ذلك الحين[٢]. والكتاب، في الحقيقة، هو نصّ الشهادة التي أدلت بها زينب الغزالي، قبل ذلك بعام واحد، عبر الإذاعة المصرية، حول تجربتها في أحد سجون هذا البلد منذ أكثر من عشرة أعوام. وفيه تسرد وقائع إعتقالها من قِبَل الشرطة العسكرية السريّة في آب/ أغسطس ١٩٦٥، واقتيادها من منزلها الكائن في إحدى ضواحي القاهرة السكنية إلى السجن الحربي في طره. وهناك تمَّ استجوابها تحت التعذيب لأسابيع عديدة حول صلاتها بجماعة الإخوان المسلمين المحظورة آنذاك. وبحسب شهادتها، تمَّ نقلها فيما بعد إلى مستشفى السجن لكي تستعيد قواها وتبقى على قيد الحياة في انتظار جلسات أخرى من الاستجواب والتعذيب، التي استمرّت حتى ربيع العام التالي. في ١٧ أيار/ مايو ١٩٦٦، توجّه إليها تهمة التآمر لاغتيال الرئيس جمال عبد الناصر وقلب نظام الحكم، وتجري محاكمتها، إلى جانب إثنين وأربعين متهماً آخر، ويُحكم عليها بالسجن لمدة خمسةٍ وعشرين عاماً مع الأشغال الشاقة. وتنتهي فصول الكتاب مع إطلاق سراحها، عام ١٩٧١، بعد خمس سنوات من الاعتقال، إثر وفاة الرئيس عبد الناصر وإلغاء ما سُمّي بمراكز القوى في السلطة التي لعبت الصراعات الداخلية فيما بينها دوراً حاسماً في اعتقالها.

للوهلة الأولى، يزعم الكتاب أنه مجرّد وصف، دون مواربة، للسجن وفظاعاته. فتروي الغزالي أنها وضعت لمدّة أسبوع في زنزانة ليس فيها دورة مياه، وأنها مكثت هناك دون طعام أو ماء، اقتيدت خلالها، ليلةً تلو الأخرى، إلى حجرة الاستجواب

حيث تعرَّضت للضرب وأجبرت على الوقوف ساعات في مواجهة حائط. وتصف كيف كانت تتعرَّض للضرب المبرِّح على باطن قدميها وكافة أنحاء جسمها كلَّما رفضت أن توقِّع على اعتراف مُلفَّق. وتأتي على ذكر محاولتين لاغتصابها (وكانت آنذاك في الثامنة والأربعين من عمرها). وتروي تفاصيل حبسها داخل زنزانة تعجُّ بالجرذان، وأخرى بالكلاب المسعورة. وتروي كيف أُرغمت على الوقوف بين لهب نيران، وكيف أجبرها سجّانوها على أن تحرق نفسها بواسطة سخّان كهربائي. وذات مرّة، أُمرت بالدخول إلى زنزانة تغمر أرضيّتها المياه، فاضطّرت على المكوث فيها راكعةً، على الرغم من الجراح التي غطّت ساقيها، وأمضت الليلة مغمورة بالمياه حتّى عنقها. ثمَّ أعيدت إلى حجرة الاستجواب والتعذيب بالسياط قبل أن تُقتاد، ليلاً، إلى الزنزانة نفسها. وقد استمرّت على هذه الحال، ليلاً نهاراً، كما تقول، لمدّة أسبوع كامل.

لا أدري إذا كان ممكناً تقبُّل هذه الشهادة في أدقِّ تفاصيلها، ولكنْ، ليس لديّ أي سبب للتشكيك بصدقها. فما يرد فيها ليس، في آخر المطاف، إلاّ ذلك النوع من أعمال العنف التي هي جزء من ممارسة السلطة. وقد تأكّد استخدام مثل هذه الوسائل في إيران وإسرائيل وسوريا، وفي مناطق أخرى من العالم[٣]. ومع أن مصر ليست أسوأ مثالٍ على مثل هذا النوع من الممارسات، إلاّ أنّ القمع الذي يمارسه الجيش والاعتقال يشكّلان فيها تعبيراً عن ممارسة السلطة عبر تاريخ الدولة الحديثة. وعندما فرض البريطانيون احتلالهم العسكري لمصر في ثمانينات القرن الماضي، وطّدوا سيطرتهم على الأرياف بفضل «لجان مكافحة العصابات» العسكرية التي اشتهرت باستخدامها وسائل التعذيب. لقد مارس البريطانيون التعذيب (ثمّ عمدوا إلى الاعتقال) ضدَّ الزعماء الوطنيين، وملأوا سجون البلاد حتى بلغ عدد نزلائها أربعة أضعاف طاقتها على الاستيعاب[٤]. ولا داعي للتذكير هنا أنَّ البلاد، خضعت لفتراتٍ طويلة، للأحكام العرفيّة ولقانون الطوارىء الذي لا يزال سارياً منذ عام ١٩٨١. وفي ظلِّ مثل هذه الظروف، يصبح السجن (الاعتقال) جزءاً لا يتجزأ من الحياة السياسية والثقافية لبلدٍ ما، تتناول تجربته، وبأشكال مختلفة، مؤلّفات من طراز «أيام من حياتي». فيبدو إذاً، من المفيد جداً أن نمحّص شهادات الاعتقال هذه[٥] في إطار دراسة حول المثقفين والمناضلين.

إذ يمكن قراءة هذه الشهادات، أوّلاً، على أنها وصف لأشكال السلطة الحديثة. ذلك أن الاعتقال والاستجواب قد يُعتبران من التجلّيات الرائجة للجهود اليومية التي تبذلها الدولة الحديثة لتطويع الأهالي والسيطرة عليهم وقيادتهم، وذلك استكمالاً لوسائلها الشائعة للتنظيم، من شرطة سريّة وتعيينات وأطر تحكّم. ورواية تجارب

الاعتقال تمثّل طريقة للكلام على مثل هذه الإجراءات: ذلك أن وصف أواليتها قد يُسهم في بيان عناصر لاشرعيّتها. غير أنّ مثل هذه الذكريات ليست مجرّد شهادات عن تجارب سابقة، بل تشكّل جزءاً لا يتجزأ من خطاب سياسي. إنها نتاج مرحلة متعيّنة وتُقرأ في سياق خاص بها. لقد صدر كتاب «أيام من حياتي» بعد مرور اثنتي عشرة سنة على الأحداث التي يسرد وقائعها، وبعد مرور ست سنوات على اطلاق سراح المؤلفة.

إني أرى كتاب زينب الغزالي كقراءة شخصيّة لآلية عمل السلطة السياسيّة في مرحلةٍ متعيّنة، وفي بلدٍ معيّن مثل مصر. غير أنني سأستخدم هذه القراءة أيضاً، لتحليل بروز الخطاب الإسلاموي وتطوّره؛ سأحاول البرهنة على كيفية اكتساب هذا الخطاب صدقيّته وقوّة استقطابه من حيث هو نمط اعتراض على ممارسة السلطة السياسيّة. والواقع أنَّ النظر إلى هذه الروايات على أنها اعتراض على رهان السلطة، وأنها، بالتالي، تقف خارج هذا الرهان، ليس أكثر من خطأ واضح. لأننا سنرى أنَّ هذا النوع من الكتابة يُنتَجُ، على نحو معقّد، داخل سيرورات السلطة بالذات. وبالتالي، فإنَّ هذا الخطاب، وعلى الرغم من الفظاعات التي يسرد وقائعها، لا يقدِّم نقداً جديّاً للآلية الحقيقية لعمل السلطة.

إنَّ المنطق الذي أتبعه للبرهان على ذلك يشتمل على أربعة أقسام. فسأبيّن أوّلاً، كيف تستخدم الغزالي، في «أيام من حياتي»، وصف المعتقل لتبرهن على فساد السلطة السياسيّة وعلى قوّة الحجّة الإسلاموية. ثمّ أعمد إلى تسليط الضوء على الصورة المجملة للسلطة السياسية كما يقترحها الكتاب، حتّى ولو كان التأثير الذي يَنْجُم عنها ليس مُتعمّداً. وفي القسم الثالث، سأتوغّل قُدُماً في تحليل السلطة: فقصة الكتاب نفسه تبدو مثالاً على الصلة القائمة بين إنتاج الخطاب الإسلاموي وإنتاج الأزمات وأساليب القمع التي يصفها؛ وسأبيّن هذا التشابك الغريب بين ذاك وتلك. أما القسم الأخير فهو عبارة عن تفسيرٍ ما لبعض الأسباب التي تجعل من الكتاب نفسه قاصراً عن إيضاح هذا التشابك.

أوّل ما يلفت القارىء في «أيام من حياتي» هو ذلك اليُسر الذي تستطيع به لغة الإسلام أن تعطي جواباً على سلطة الدولة القمعية. ففي نهاية الأسبوع الأوّل في المعتقل، تصف الغزالي التي أمضت أيامها ولياليها من دون ماء أو طعام، كيف اقتيدت إلى حجرة الاستجواب. يأمرها المحققون أن تكتب لهم لائحة بأسماء كافة من تعرفهم في المملكة العربية السعودية وسوريا والسودان ولبنان والأردن، وفي أية بلدان أخرى. كما يجب أن تدوّن كلّ ما تعرفه عن الإخوان المسلمين وأن تفسّر صلتها بهم. وتقول

إنّها كتبت ما يلي: «إن لي في كثير من البلاد أصدقاء عرفوني عن طريق الدعوة الإسلاميّة، فحركتنا في الأرض هي لله سبحانه والله يسوق إلينا من يختار وجهته وطريقه». ثم تعترف بصلاتها بالإخوان المسلمين، ولكنّها تضعها في إطار منطق الإرادة الإلهية، الذي تردّ به على منطق مستجوبيها: «إن غايتنا أن ننشر دعوة الله وندعو للحكم بشرعه، وإني باسم الله أدعوكم أن تتخلّوا عن جاهليتكم وتجدّدوا إسلامكم (...) لعلّ الله يخرجكم من إقفال الجاهلية إلى نور الإسلام. وبلغوا ذلك لرئيس جمهوريتكم لعلّه يتوب ويستغفر ويعود للإسلام ويخلع عن نفسه إطار الجاهلية» (ص ٥٤). وحين قرأ مستجوبوها الأوراق التي كتبتها يقتادونها مجدّداً إلى جلسة تعذيب.

شأن مذكّرات الاعتقال جميعها، يتألف متن الكتاب، في جوهره، من وقائعَ من هذا النوع. وفي كلّ مرّة تتحوّل رواية التجربة إلى برهنةٍ عمّا ينبغي أن تجبه به اتهامات نظام الحكم بلغة الإسلام. والقصدُ من هذه الأجوبة إضعاف سلطة تقومُ على القدرة على اعتقال الناس واستجوابهم. فليست السجينة هي التي تكابد السجن والاعتقال، لا على الإطلاق، بل إنه نظام الحكم نفسه الذي ينبغي أن يُرى إليه على أنه سجين جاهليّته الخاصة. وحتّى رئيس الجمهورية ـ «جمهوريتهم» وليس جمهوريّتها ـ لا ينجو من كونه ضحيّة هذه المفارقة.

بعد أن أمضت بضع ليالٍ في زنزانتها، يتم اقتيادها مجدداً إلى التحقيق وتوجّه إليها تهمة الانتماء إلى «تنظيم سرّي والاشتراك في مؤامرة تهدف إلى اغتيال الرئيس عبد الناصر»، فتنكر التهمة. عندئذ يستدعى عدد من الإخوان المسلمين ويتمّ ضربهم بالسياط. ويحذرها المحققون بأنها سوف تموت إذا أصرّت على رفض التعاون معهم، ولكنها تجيبهم بأنها لا تخشى عذاب الموت. فكلُّ صفحة في الكتاب كتبت بما يؤكّد على قوّة الإرادة التي تمنحها القناعة الدينية. وحين توجه إليها في جلسة أخرى تهمة التآمر على اغتيال عبدالناصر والاستيلاء على السلطة، تُجيب: «يا أستاذ! القضية أكبر من قتل عبدالناصر والاستيلاء على الحكم. قتل عبد الناصر أمر تافه لا يشغل المسلمين. القضية قضية الإسلام. الإسلام غير قائم (...) ونعمل على تربية نشء للإسلام». فيرد عليها المحقق: «أنت مجنونة! هذا الكلام خطير؛ ألا تعلمين أنك لو قتلت هنا الآن ودفنتِ ما علم بك أحد (...)؟» فتجيب: «يفعل الله ما يشاء ويختار». ويأمر بأن تُجلد «خمسمائة جلدة» (ص ٧٢ ـ ٧٣).

إنَّ هذا الوصف المطوّل لمسارات الاستجواب والتعذيب إنّما يستخدم للحطّ من

شأن الجهاز السياسي والشرعي بمجمله، باعتبار أنه يقوم على مثل هذه الممارسات. إنَّ المحقِّق رجل يدَّعي انه «وكيل النيابة» المكلّف بإعداد تقرير من أجلِ المحاكمة. فتسأله: «وهذه السياط يا وكيل النيابة؟ هل هي من مواد القانون في كلية الحقوق؟»، فيصفعها ويهدِّد بقتلها ودفنها «مثل ما بدفن عشرة كل يوم منكم». وتقول إنها أجابت: «لماذا لا تكتب هذا الكلام في محضرك؟» ثمَّ يقتادونها مجدّداً للتعرُّض لضرب السياط، وتُحتجز في الزنزانة ثلاثة أيام أخرى (ص ٥٩ ـ ٦٠).

إنّ عدداً من هذه الحوارات، التي دوِّنت بعد مرور سنوات على وقائعها، تتسم بطابع أسلوبي مشترك تجعلها أشدَّ تأثيراً. وكما يجد القارىء في عدد من مذكّرات الاعتقال الأخرى، فإنَّ عبارات المحقِّق تُكْتَبُ، إجمالاً، بعربيّة مألوفة وفظّة، بينما يصوغ المؤلِّف أجوبته بأسلوب أدبي يتخلّله، من حين إلى آخر، ذكر آياتٍ من القرآن. وغالباً ما يلي هذه المقاطع بالذات سيل الشتائم التي يتلفّظ بها المحقّق. نقرأ مثلاً، أنَّ الغزالي قد اقتيدت ذات مرّة، من قبل سجّانها، صفوت، للمثول أمام شمس بدران، رئيس الشرطة العسكرية السرية المصرية، بغية استجوابها. وبحسب ما يرد في كتابها، فقد استطاعت بأجوبتها النابعة من تقواها أن تنجو من الأشراك التي كان يدبّرها لها المستجوب، الأمر الذي جعله يستشيط غيظاً:

ـ افترضي يا زينب.. أن الإخوان المسلمين هم الذين يحكمون البلد. وأننا نقف أمامكم تحاكمونا، فماذا كنتم تفعلون بنا؟

ـ نحن لا نسكن في مساكن الذين ظلموا أنفسهم ولا نلوّث أيدينا بما لوّث به الظالمون أيديهم. فنحن لا نغمس أيدينا في الدم... نحن لا نجلس في مقاعد طواغيت الأرض.

ـ إخرسي! أنا باسألك، إن كنت جالسة على هذا الكرسي مكاني ماذا كنت تفعلين معي؟

ـ نحن طلاب حقيقة، وروّاد طريق، ليس في حسابنا أن نصل إلى الحكم؛ إننا حملة لواء **«لا إله إلاّ الله»** نفتديه بالأموال والأرواح. **«إنَّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنّة»**.

ـ إخرسي يا بنت الـ... أنا أكرّر لك السؤال.. ماذا كنتم تفعلون بنا لو وصلتم إلى الحكم؟

ـ إنّنا لسنا طلاّب حكم!.. ولا يعنينا أن نكون في قمة المسؤولية أو عند

السفح حراساً للطريق المؤدّي إلى الرجل الذي حمل الأمانة وبايعته الأمّة (...).

- إخرسي.. إخرسي.. إخرسي؟! أريد إجابة واحدة: افترضي أنك جلستِ على الكرسي الذي أجلس عليه الآن، ماذا تفعلين معي وأنا متهم أمامك...؟

- ربّما تنتهي أجيال وأجيال حتى يحكم الإسلام؛ فنحن لا نتعجّل الخطى؛ ويوم يحكم الإسلام ستكون مواقع المرأة المسلمة في مملكتها الطبيعية لتربّي رجال الأمّة.

- يا بنت الـ... أنا أقول افترضي جدلاً أنك جالسة مكاني ماذا تفعلين معي؟

- الإسلام عدل ونور ورحمة؛ فلا سياط ولا قتل ولا تعذيب ولا سجون، ولا نفي. ولا دفن للأحياء (...) لا تشريد أطفال، ولا ترمّل نساء، ولا فراعنة ولا وثنية.. ولكنّ الحقّ والعدل (...).

- إخرسي.. إخرسي..! علّقها يا صفوت واجلدها. (ص ١٤٣ - ١٤٤).

تُعبِّر اللغة وأسلوب الحوار عن غيظ شمس بدران المتعاظم الذي وجد نفسه لا يتمالك غضبه حيال فعل إيمان مُسلِم حسن العبارة ودقيقها. ولطالما اعتبرت هذه الطريقة في استثارة غضب أعلى الضبّاط مرتبةً وجعلهم في حالة من الهياج الهستيري، على أنها تعبِّر عن قوّة الخطاب الإسلاموي التي لا تضاهى. في الصفحات الأخيرة من الكتاب، وفي معرض الحديث عن نفسها وعن عبد الفتاح عبده اسماعيل (مسؤول الإخوان المسلمين الذي عملت معه وتعاونت معه عن كثب منذ أواخر الخمسينات، وهو أحد المتهمين الثلاثة الذين حُكموا بالإعدام في محاكمة عام ١٩٦٦)، تؤكّد الغزالي: «فجنّ جنون عبد الناصر، وقد سلبته امرأة ورجل جيله كما كان يصيح فيمن حوله» (ص ١٩٠). ذلك هو أسلوب الكتاب إذاً. وذاك خطابه. فهو يجهد في توصيف فساد السلطات السياسية، وفي إظهار قوّته القمعية عاجزة ومرتبكة عندما تُجْبَه بالدعوة الإسلاميّة.

غنيّ عن القول هنا، إلى أي حدٍّ تبدو مثل هذه الصورة للسلطة ومواجهاتها، تبسيطية وخادعة. ذلك أن العلاقة بين السلطة السياسية وخطاب المعارضة تنطوي على قدر كبير من التعقيد حتماً. وحتى لو كتب «أيام من حياتي» في صيغة شهادة ذاتية حول الاعتقال، وضعته ضحيّة هذا العَسْف بعد اطلاق سراحها، فإننا لا نستطيع القول إنه مجرّد وصف للفظاعات التي اقترفتها السلطات، وإن هذا الوصف يصدر عن حيّز يقع

خارج نظام السلطة. ذلك أنّ الكتاب يُقدِّم، دون قصد منه، مثالاً مثيراً للإهتمام على النحو الذي يُمكن فيه لخطابٍ إسلاموي أن ينبثق، بطريقة معقّدة وغير أكيدة، داخل أواليات السلطة نفسها.

فمن خلال جهود البرهنة على فعالية الإيمان الديني المناضل بوصفه ردّاً على سلطة الدولة يتحوّل وصف الحياة في المعتقل إلى تشخيص دقيق ومفصّل عن أساليب السيطرة التي تستخدمها الدولة. وهكذا، يسع مثل هذه المذكّرات نفسها أن تظهر كم تسهم هذه الأساليب، في الواقع، في إنتاج الخطاب السياسي للإسلام.

وهذه الأساليب لا ترتبط فقط بالاعتقال والحرمان والاستجواب والتعذيب. ذلك أنَّ أساليب القصاص هذه تَدْخُلُ في تصوُّر أشمل للسلطة. فتقنيات السيطرة لا ترمي فقط إلى القهر والإخضاع، بل أيضاً إلى استلحاق الناشطين السياسيين والتحكّم في أنماط حياتهم. إنها تسعى لخلق «تنظيم» تخريبي وإنتاج معارضين وتحالفات ومؤامرات. لقد حاولت السلطات في كافة جلسات الاستجواب، عملياً، أن تقنع زينب الغزالي بإعطاء الأدلّة وتوقيع اعترافات كاذبة وتجريم معتقلين آخرين.

يصف الكتاب مثلاً، وقائع اقتيادها للمثول أمام محقق جديد: «اجلسي يا ست زينب، نحن عرفنا أن الجماعة هنا أتعبوك؛ أنا أعرفك بنفسي: أنا من مكتب السيّد رئيس الجمهورية ونريد أن نتفاهم معك يا ست زينب!! البلد كلّها تحبك ونحن أيضاً نحبّك، لكن أنت متباعدة عنا ومخاصمانا ولا تريدين أن تتفاهمي معنا. ولكن والله لو تتفاهمي معنا يا ست زينب سنخرجك اليوم من السجن الحربي. لكنا نقول: هذا الوضع ليس لك أنت. أنا لا أعدك أن تخرجي من السجن فقط، بل أعدك أيضاً أن تكوني وزيرة للشؤون الاجتماعية بدل حكمت أبو زيد..» ولم يُثر العرض اهتمامها، بل أجابته: «هل جلدتم حكمت أبو زيد قبل أن تصبح وزيرة (...)؟»[٦].

تُصرُّ زينب الغزالي على معرفة ماذا يريدون منها. ومرَّة أخرى، يُفردُ نصُّها هامشاً لسماع صوت الإلحاح في التخيُّر. ويفسر لها المحقّق:

ـ الإخوان المسلمون لبسوك كلّ التهمة. والهضيبي لبَّخ في الموضوع وعبد الفتاح اسماعيل قال كل حاجة وسيّد قطب قال كل حاجة؛ لكن نحن أحسسنا أنهم يحاولون تخليص أنفسهم وتحميلك أنت المسؤولية كلّها، ولذا جئت النهار دا بنفسي بأمر من الرئيس عبد الناصر حتى نتفاهم وتخرجي معنا، وسأوصلك إلى بيتك بعربيتي، وأحب أعرفك أن من أقوال الإخوان أصبح معروفاً ومعلوماً لدينا أنهم كانوا يريدون الاستيلاء على الحكم وانك

أنت التي رسمت الخطة للاستيلاء على السلطة وقتل عبد الناصر وأربعة وزراء معه، ونحن نريد منك توضيح موقفك ودور سيد قطب والهضيبي في الموضوع، ومن هم الوزراء الأربعة المطلوب قتلهم: تفضلي تكلّمي! واشرحي لنا الموقف بالتفصيل.

ـ أولاً الإخوان المسلمون لم يدبروا خطة للاستيلاء على الحكم ولا لقتل عبد الناصر والوزراء الأربعة المزعومين ولا لقتل واحد. الموضوع هو دراسة للإسلام ولمعرفة أسباب تأخر المسلمين والحالة التي وصلوا إليها...

ـ يا ست زينب أنا قلت لك: هم قالوا كل حاجة.

ـ جايز جدّاً، وقطعاً قالوا ما أراده الجلاّدون منهم (...) القضية كلّها أننا كنّا ندرس الإسلام ونعمل على أن نربي له جيلاً يعيه ويفهمه، فإن كانت هذه جريمة فأمرنا لله». (ص ٦١ ـ ٦٢).

يستعرض الكتاب كافة الجهود التي بذلتها السلطات لترغمها على التوقيع على اعتراف كاذب، وعلى التعاون لإثبات التُّهَم على مناضلين آخرين، أو لإقناعها على القبول بإطلاق سراحها مقابل التعاون مع نظام الحكم. ويعرض مستجوبوها السماح لها بإحياء جماعة السيّدات المسلمات التي حُظّرت مباشرةً قبل اعتقالها، على أن تدفع لها الدولة راتباً شهرياً. وبعد المحاكمة عُرض عليها أن تفاوض سيّد قطب حول إمكانية تخفيف حكم الإعدام الصادر في حقّه مقابل تصريحه علانيةً أن الإخوان المسلمين «على صلةٍ بجبهة ما» (الأرجح أن المقصود هو المملكة العربية السعوديّة)؛ ولكنَّ سيّد قطب يرفض هذا العرض (١٨٣)(*).

وفي هذا السياق تصبح شهادة الغزالي حول تجربتها في المعتقل نوعاً من التتمّة لتجارب سابقة. في نهاية الكتاب، تروي زينب أنها اقتيدت، بعد إطلاق سراحها، للقاء رئيس مخابرات أمن الدولة الذي وجّه إليها «جملة أوامر (...) ملخَّصها أن لا أمارس النشاط الإسلامي وأن لا أتزاور بيني وبين إخوتي ومعارفي في الله ولا تعاون بيننا ولا توادّ وأن أتردَّد على مكتبه بين الحين والحين»، وأضاف: «فيه كثير من الإخوان

(*) لم يرد في كتاب زينب الغزالي لا في الصفحة المذكورة ولا في موضع آخر منه، انها كلّفت بالتفاوض مع سيّد قطب واقناعه. والصحيح، على ما يرد في الكتاب، ان شقيقة قطب، حميدة التي حكم عليها بالأشغال الشاقة لمدة عشر سنوات، هي التي كلّفت بنقل هذا الاقتراح لسيّد، عشية تنفيذ الحكم. (المترجم)

(المسلمين) تفاهموا معي على ذلك» (ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦). وليس هذا الأسلوب في التعامل إلاّ تكراراً لنوع من التفاصيل التي سردت وقائعها في الفصل الأوّل من كتابها، والتي تعرض فيه لأحداث ثمانية عشر شهراً سبقت اعتقالها.

تبدأ روايتها للأحداث بقصة حادثة سيّارة كاد يودي بحياتها، بعد أن انقلبت عربتها إثر اصطدامها بعربة أخرى. وستعمد، فيما بعد، إلى تفسير هذه الحادثة على أنها محاولة متعمَّدة لإسكاتها. وخلال فترة استشفائها ستأمرها السلطات بأن توقف، نهائياً، كافة نشاطات جماعة السيّدات المسلمات، ثمَّ، إلى إغلاق «مجلّة السيّدات المسلمات»، التي كانت ترئس تحريرها. ثمَّ تعرض عليها مباحث أمن الدولة والمخابرات إعادة المركز العام للسيّدات المسلمات مع منحة سنوية قدرها عشرون ألف جنيه، وأن تعاود إصدار المجلّة كرئيسة للتحرير وصاحبة الامتياز مقابل ٣٠٠ جنيه شهرياً. وتؤكّد أنها رفضت مراراً مثل هذه العروض (ص ١٦).

بعد ذلك بعام واحد، زارها في بيتها ثلاثة رجال قالوا إنهم سوريون في طريقهم إلى السعوديّة(*). وحدَّثوها عن مؤامرة لاغتيال عبد الناصر وقلب نظام الحكم، وقالوا إنَّ مدبِّر هذه الخطة هم الإخوان المسلمون المقيمون في المملكة العربية السعودية، وطلبوا منها الاستفسار حول رأي الهضيبي و«التنظيم». فتنكر أي معرفة بوجود هذا التنظيم، وتقول: «إن قتل عبد الناصر شيء غير وارد عند المسلمين». (وقبل أن يغادروا ذكر لها واحدٌ منهم أسماءهم ـ عبد الشافي عبد الحق، عبد الجليل عيسى، عبد الرحمن خليل ـ وضحكت لمصادفة أنَّ أسماءهم المستعارة تحمل كلّها كلمة «عبد»، دلالةً على التديُّن). ولم يمض أسبوعان حتَّى تلقَّت زيارة أحد رجال المباحث العامّة المصريّة الذي استجوبها حول صلتها «بالسوريين» الثلاثة، وأوضح لها، انها في حال تعاونها مع المباحث العامّة، فسيسمح لها إحياء نشاطاتها وإعادة جماعة السيّدات المسلمات (ص ص ١٧ ـ ٢١). وكان مثل هذه الأحداث يتتالى أسبوعاً بعد الآخر.

إن محاولات تنظيمِ وقَسْرِ واختراقِ الحياة السياسيّة خارج السجن تؤكّد بوضوح حقيقة أنَّ المُعتقل، بالنسبة لشخصٍ مثل زينب الغزّالي، ليس نقيضَ الحياة «في الخارج» (السجن مقابل الحريّة)، بل هو تكثيف لوسائل مماثلة في التحكّم السياسي. وبمعنى ما، لا وجود فعلياً لحياة «في الخارج»، بل، الأحرى، حياة تعترضها وتقولبها أساليب المراقبة والتنكيد السياسيّة، والضغوط الهادفة إلى انتزاع القبول بالتعاون وتوريط

(*) يرد في كتاب الغزالي: «ولمّا سلَّمت عليهم قدّموا لي أنفسهم على أنهم من سوريا، قادمون من السعودية للفسحة في القاهرة لمدة عشرة أيام (...)» ص ١٧؛ (المترجم).

الشركاء، واختراع التنظيمات والمؤامرات. أو هذا هو، على الأقلّ، الانطباع الذي تولِّده شهادات من طراز «أيام من حياتي» وتؤكّد عليه.

بيد أنَّ الصلة بين نصّ «أيام من حياتي» والقوى السياسية التي يحاول وصفها، تبدو على قدرٍ أكبر من التعقيد، وإن كان هذا المقدار من التعقيد لا يظهر واضحاً من مقول النصّ. ولكي نتبيّن صلة النصّ بالقوى السياسية التي يُعنى بوصفها، ينبغي أن نمحّص السياق الذي أُنتج النصّ فيه، والذي تندرج الكتابة نفسها فيه.

ينبغي التنبُّه، أولاً، إلى أن الأحداث المذكورة في الكتاب جرت في الستينات، وفي إطار أزمة سياسيّة عامّة أسهمت في ولادة المقاومة الإسلامية ـ التي وضع الكتاب أصلاً لوصفها. بدءاً من عام ١٩٦٥، لم تُفلح التوجّهات السياسيّة لرأسمالية الدولة، لا في إلغاء سلطة كبار ملاّكي الأراضي والفقر المستشري في الأرياف، ولا في توفير فرص عمل جديدة والحدّ من ارتفاع أسعار المواد الغذائية في المدن. فقد توقفت المعونات الغذائية التي كانت تقدّمها الولايات المتحدة، في ذلك العام، على أثر رفض الحكومة الالتحاق بالسياسة الخارجية الأميركية حول المصالح الأميركية في التوسع الإقليمي. وإذ جوبه نظام الحكم بأزمة اقتصاديّة وسياسيّة، حاول، في المقابل، أن يدعِّم سلطته المتهافتة عبر تفعيل منظمات الحزب التي حوّلت إلى شبكة مراقبة واسعة الانتشار.

وقد أنتجت هذه الشبكة دليل «المقاومة» و«الارتداد» و«التخريب»، على صعيد المحلّي، الذي سيُعين نظام الحكم في تأكيد سلطته مجدداً. وحين رفضت وزارة الداخلية القبول بهذا «الدليل»، انتهز الجيش الفرصة لتوسيع رقعة سيطرته الخاصة داخل البلاد ولتدعيم موقعه داخل النظام[٧]. وهكذا تمَّ اعتقال الآلاف من «المعارضين» (ومن بينهم زينب الغزالي) من قبل المخابرات العسكرية: وبهذا تمّ تفكيك هيكليّة «التنظيم» التخريبي الذي كانت له صلات بالمملكة العربية السعودية، وحوكم «زعماؤه» وأعدموا شنقاً لأنهم تآمروا على قَلْب نظام الحكم.

وهكذا، يمكن القول، إن أشكال المعارضة هذه لم تكن، في المقام الأوّل، أمراً ينشأ من خارج نظام السلطة، بل هي نتاج تقنيات وضغوط من داخل هذا النظام. وحين تُقرأ على ضوء ما تقدَّم، تصبح المؤلفات من طراز «أيام من حياتي» مجرَّد تعبير عن الطريقة التي كانت تحتاجها سيرورة السلطة، وتحثُّ ليس فقط على تلفيق المنظمات والمؤامرات، بل أيضاً على تلفيق نظام كامل من «المقاومة» الإسلامية لسلطانها ـ بما في ذلك، الخطاب السياسي الإسلاموي.

هذا ومن الواضح جدّاً أن السياق الذي يندرج فيه «أيام من حياتي» يبدو أكثر تعقيداً

بكثير مما يتعرَّض له الكتاب. فالواقع أنّ المؤامرات الملفَّقة في الستينات كانت تُعتبر، هي نفسها، على أنها عودة لسياسات قمع سابقة، وكما سنرى لاحقاً، لم ينشر الكتاب إلاّ في أواخر السبعينات، وفي سياق علاقة معقَّدة بين المجموعات الإسلاموية وقوى النظام.

وعلى الرغم من أنه يتناول أحداثاً جرت في الستينات، فإنَّ «أيام من حياتي» ينتمي، بوضوح، إلى الخطاب الإسلاموي الجديد الذي نشأ في أواخر السبعينات وخلال الثمانينات. وما يكتسب دلالة بالغة هو أنَّ هذه المؤلفات «الجديدة» تستطيع أن تتخذ شكْلَ مذكّرات فتقدِّم في شهادة عن حياة المعتقل كلَّ محاججات الستينات: إنَّ هذا الخطاب ليس ظاهرةً متأخِّرة يمكن ربطها فقط بحرب عام ١٩٦٧، أو بالازدهار النفطي، أو بما جرى في إيران، أو حتى بالانفتاح المصري. كما أنها لم تكن أيضاً مجهولةً بالكليّة في أواسط الستينات. فقد كانت هذه الأزمة إيّاها تُعتبر، منذ ذلك الحين، على أنها عودة لسياسة القمع التي سادت في أواسط الخمسينات والتي كانت ترتبط بفكرة مؤامرةٍ ما لفَّقها النظام على الأرجح. وبهذا المعنى فإن مآسي القمع التي تُسرَدُ وقائعها في مذكّرات حول تجربة اعتقال الإسلامويين، تبدو كأنها عروض - بمعنيي الكلمة - معقَّدة: إذ لا يعود الأمر كونه مجرَّد سيناريو وضعته أنصبة أكثر اتساعاً، ويبدو أنَّ هذا السيناريو قد لُعبت أدواره مراراً فيما مضى.

والخمسينات ليست هي أيضاً نقطة البداية. فقد أنشأت زينب الغزالي جماعة السيّدات المسلمات عام ١٩٣٦، حين كانت لا تزال في الثامنة عشرة من عمرها، وحين كانت البلاد تشهد أزمات اقتصاديّة وسياسية بالغة الحدّة. وكانت زينب تحذو حذوَ والدها، وهو مثقَّف واسع الاطلاع درس في الأزهر وأحد كبار تجّار القطن؛ وكان والد زينب يتنقّل مسافراً في كافة أرجاء البلاد، بعد نهاية موسم القطن، داعية لسياسة الإسلام المناهضة للاستعمار ونقد الفساد المستشري في المجتمع[٨]. فأزمة المجتمع المصري في أواخر السبعينات وخلال الثمانينات، ليست بالتأكيد، سوى استمرار لمفاعيل هذه الظروف الكامنة إيَّاها؛ وليست سوى نتيجة لانخراط مصر، أكثر فأكثر، في إطار اقتصاد عالمي يميل دوماً إلى إفقار أغلبية سكانها وجعل هذه الأغلبية عاجزة تماماً. إن استمرار هذه الأزمنة الكامنة يتيح لنا تفسير قدرة الخطاب الإسلاموي على اعتبار كلّ أزمة بأنها عودة لمراحل القمع السابقة.

هذا، ومن ناحية ثالثة، يفرض علينا كتاب «أيام من حياتي»، بوصفه كتاباً ينتمي إلى السبعينات، أن يُقرأ انطلاقاً من مرجعية السياق الخاص الذي كُتِبَ في أثنائه. لا تأتي زينب الغزالي في مقدِّمتها للكتاب على ذكر أي سبب من الأسباب التي جعلتها تنتظر

حتى عام ١٩٧٦ أو ١٩٧٧ لتبادر إلى نشر كتابها، أي بعد خمسة أعوام من تاريخ إطلاق سراحها. وفي ذلك تكتفي بالقول إنها بعد تردّد، توصّلت إلى قناعة مفادها أنّ من واجبها أن تسرد تجربتها، بما فيها من ذكر للتعذيب والجلاّدين، لأنّه كان من الضروري هداية الشعب مجدداً إلى طريق الإسلام. فمن المفترض إذاً أن يكون الكتاب جزءاً من مشروع الهداية هذا ـ الدعوة ـ الذي لا يكتسب فعاليته إلاّ من طريق الإقناع. تكتب الغزالي: «سهل أن تضع القوة الباطشة العمياء السياط في أيدي المجانين؛ ولكن الصعب هو أن تأخذ المخدوعين بالباطل والمقتنعين بحمل السياط والمتألهين في الأرض، عن طريق غوايتهم وجهلهم فتهديهم إلى طريق مستقيم» (ص ص ٥ ـ ٦). وهكذا يتضح لنا أنَّ الكتاب يتمحور بكليته حول تلك الصعوبات التي أدخلتها أحداث ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧ إلى واجهة الساحة السياسية.

والواضح أنَّ عام ١٩٧٧ كان العام الحاسم بالنسبة للمصريين، بدءاً بانتفاضات الخبز في كانون الثاني/ يناير، وصولاً إلى زيارة السادات للقدس في تشرين الثاني/ نوفمبر. فقد أتاح حجم التظاهرات التي انطلقت ضدّ اقتراح زيادة أسعار المواد الغذائية بنسبة ٥٠٪، وعمّت كافة أرجاء البلاد خلال يومي ١٨ و١٩ كانون الثاني/ يناير، وأسفرت، إثر تدخل الجيش، عن مقتل ٧٩ شخصاً وجرح ٨٠٠ آخرين، إظهار حجم الفقر المتفاقم والغضبة العارمة التي عمّت البلاد إثر قرار الانفتاح مجدّداً على متطلبات الرأسمال الخاص. وبعد سحق الانتفاضة، عمدت الحكومة إلى شنِّ حملات اعتقال واسعة، وسجنت المئات من المعارضين وأصدرت قراراً بحظر التظاهرات وحركات الإضراب. ولم تكن زيارة السادات للقدس، كما أُشيرَ في حينها أكثر من مرّة، إلاّ مظهراً من مظاهر الالتفاف على هذه الأحداث، حاول النظام من خلاله في وقتٍ معاً، أن يجد له أسساً جديدة تحظى بتأييد شعبي في الداخل، وأن يحقّق له موقعاً أفضل في مدار النفوذ الأميركي.

إلى هذه العوامل، نشير إلى حدثين في عام ١٩٧٦، من شأنهما أن يساعدانا على تفسير كتابة «أيام من حياتي». هناك أوّلاً القرار الذي اتخذته الحكومة، في إطار الحملة التي تشنّها على نفوذ اليسار، بالسماح لمجموعات إسلاموية أشدّ محافظة باستئناف إصدار مجلتين شهريّتين: «الاعتصام» و«الدعوة». وكانت هذه الأخيرة تفردُ في كلِّ عددٍ من أعدادها زاوية خاصة بالنساء والأطفال عنوانها: «من أجل أسرةٍ مُسلمة» كانت تحرّرها زينب الغزالي[٩]. ويبدو أن قرار السلطات بالسماح للغزالي، في الفترة نفسها، ببثّ مذكّرات اعتقالها عبر الإذاعة، كان، على الأرجح، يشكل هو أيضاً عنصراً آخر في الحملة على اليسار (الناصري بخاصة) التي تنظمها الحكومة. وبعبارة أخرى، يمكن

القول إنَّ هجومها على السلطة كان يُشكِّل، وهنا المفارَقة، جزءاً من المحاولة الشاملة لتوسيع قاعدة السلطة السياسيّة.

ومن ناحية ثانية، بدأت تظهر في خريف عام ١٩٧٦، أخبار نشرتها الصحف المصريّة حول تنظيم لـ «متطرّفين مسلمين مسلّحين» في الصعيد المصري، كانت السلطات تشير إليه باسم «التكفير والهجرة». وكان زعيم هذا التنظيم، شكري مصطفى، أحد الذين اعتقلوا مع زينب الغزالي عام ١٩٦٥، ولم يكن في ذلك الوقت يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره ولا يزال طالباً في أسيوط. وقد أطلق سراحه بعد بضعة أشهر من إطلاق الغزالي، أي في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٧١. وتبدو الصلات التي نشأت فيما بعد بين الغزالي وأعضاء التكفير غير واضحة. بَيْد أنَّ أحد هؤلاء (وهو طلال الأنصاري، الذي كان لا يزال معتقلاً) تردّد على بيتها في زياراتٍ عديدة. هذا وقد كان التنظيم، من جهة أخرى، على علاقة وثيقة، كما يذكر جيل كيبيل، بالأجهزة الحكومية السرّية. والواقع أن سبب صدامهم مع النظام عام ١٩٧٦، قد يكون سعي المخابرات، عبثاً، لاستخدامهم لمحاربة مجموعات أخرى. وخلال الحملة الأخيرة التي شنّتها قوات الأمن على جماعة التكفير، في شهر تموز/ يوليو من السنة التالية، قُتِلَ ستة من أعضائها وجُرحَ سبعة وخمسون وتمَّ اعتقال المئات منهم. وفي الشهر التالي، نشرت الصحف خبر اعتقال ١٠٤ أعضاء ينتمون إلى جماعة اسمها: «جند الله»، وثمانين عضواً من جماعة «الجهاد» في الاسكندرية. وقد احتلّت أخبار محاكمة وإعدام قادة التكفير العناوين الرئيسية في وسائل الإعلام طيلة السنة، فوفّرت بذلك للنظام مأساة مفيدة تُظهر للعيان مخاطر الفوضى والإرهاب[١٠].

تزامنت هذه الأحداث، بين عامي ١٩٧٦ و١٩٧٧، مع نشر وإعادة نشر عددٍ من المؤلفات المُهمّة التي كتبها ناشطون إسلامويون أو خصومهم، والتي صدرت خلال أزمات الخمسينات أو الستينات، أو تناولت هذه الأزمات بالوصف. فقد أصدرت دار الاعتصام كتاب «مذابح الإخوان في سجون ناصر»، للكاتب الإسلاموي جابر رزق؛ وأعيد نشر كتاب حسن الهضيبي: «دعاة لا قضاة» الذي ألّفه في السجن عام ١٩٦٩، وفيه يتوجّه زعيم الإخوان المسلمين بالنقد للأحكام الراديكالية التي يطلقها إسلامويون من الجيل الجديد ضدّ المجتمع. وأصدر سامي جوهر: «الموتى يتكلمون» وفيه يسرد وقائع محاكمة سيّد قطب الثانية؛ وصدرت أعمال أخرى، من بينها كتاب حسن العشماوي: «الإخوان والثورة»؛ وكتاب سليم البهنساوي: «الحكم وقضيّة تكفير المسلم»؛ وكتاب خالد محيي الدين الدين: «الدين والاشتراكية»؛ وحتى كتاب أنور السادات: «البحث عن الذات»[١١].

وإذا كنتُ أذكّر بكافة هذه الأحداث والمؤلفات المعروفة جداً، فلكي أشير إلى حقيقة أن «بروز» خطاب إسلاموي نضالي أمر معقَّد. ولا يمثل صدور كتاب «أيام من حياتي» عام ١٩٧٧، لا النهج التخريبي الذي يكتفي بالهجوم على نظام السلطة من الخارج، ولا نتاج سلطة من شأنها أن تحدِّد إطار ما يُقال. ذلك أنَّ صدور كتاب يسرد وقائع الاعتقال والسجن والتعذيب الذي تعرَّض له شخص ما، بعد اثنتي عشرة سنة من حدوثها، لن يكون له، في مثل هذه الظروف، إلاّ وقع غير مؤكّد. ولن يُطابق لا نوايا المؤلِّف الفعلية ولا أهداف السلطة. وكما أوحيتُ في ما سبق، إنَّ الكتاب يوفّر للمؤلف وسيلة للتشكيك في مشروعية لجوء النظام إلى إبطال صحّة الخطاب الإسلاموي بوصفه ردّاً على السلطة. ومن ناحية أخرى، يمكن القول إنّه ما دام المعني في الكتاب هو نظام حكم عبد الناصر وليس نظام حكم السادات. فإن السلطات لجأت إلى الترويج لمثل هذا المنطق كوسائل لتدعيم سلطتها الخاصة. ولكنْ، ولسوء طالع السلطات، لقد أدّت حركات التمرّد، وحوادث إطلاق النار والمحاكمات وأحكام الإعدام التي توالت بين أولى الحلقات التي بثّت عبر الإذاعة عام ١٩٧٦ وبين صدور الكتاب في أواخر عام ١٩٧٧، إلى إضفاء، صُدقيّة غير متوقّعة على مضمونه.

هكذا، يطرح هذا الكتاب نفسه، على المستوى الأوّل، بأنّه تشخيص لفظاعات السلطة التي تُشرَّح أوالياتها من الداخل، وذلك عبر سرده لوقائع العنف والقسوة التي تمارس في المعتقل. ومع ذلك، يتضح أن الفترة التي ظهرت فيها أدبيات المقاومة هذه، هي الفترة التي تحدِّدها حاجة السلطة لـ «خطاب إسلاموي»، من جهة، واكتشاف وسائل الإعلام، من جهة أخرى، لمقاومة إسلامية عنيفة (جماعة التكفير) - التي يبدو أن عنفها و«تسليط الضوء عليها» هما نتاج تطابق مع نوايا جهاز الأمن والمخابرات التابع للنظام. وعلاوةً على ذلك، يعمد النصُّ، الذي ينتج عن كلّ هذا، إلى سرد وقائع أحداث جرت منذ أكثر من عشر سنوات، وتمثل، هي نفسها، «مقاومة» إسلاميّة ضرورية، ولكنها، جزئياً، صنيعة الصراعات الخفيّة داخل نظام الحكم. والخلاصة التي يمكن التوصّل إليها، هي التالية: فكما أن حياة زينب الغزالي، بعد إطلاق سراحها، هي استمرار لتجربة الاعتقال بمقدار ما هي قطيعة مع هذه التجربة، إن المنطق الذي ينطوي عليه مثل هذا النوع من مذكرات الاعتقال لا يستطيع أن ينجو أبداً من وطأة القوى السياسية التي أسهمت في إنتاجه؛ ولا تستطيع هذه المذكّرات أن تسوق هذا المنطق وأن تُنمّيه بوضوح.

ولكي أبرهن على إخفاق زينب الغزالي في رؤية السيرورات السياسية التي - وهنا المفارقة - يعبّر عنها كتابها على نحوٍ جيّد، أودّ أن أختم دراستي بوصف موجز

للبرنامج الذي تقترحه في مواجهة نظام السلطة. أثناء إحدى جلسات الاستجواب، تصف الغزالي برنامج الإخوان المسلمين بالعبارات التالية:

«كنّا نجتمع مع شباب الإخوان ندرس في كتب الفقه والسُنّة والحديث والتفسير. كنا ندرس كتاب «المحلّى» لابن حزم، و«زاد المعاد» لابن القيم، و«الترغيب والترهيب» للحافظ المنذري، و«في ظلال القرآن» لسيّد قطب، وملازم من كتاب «معالم في الطريق». كنا ندرس سيرة الرسول والصحابة، وكيف قامت الدعوة الإسلامية... وكان ذلك بإذن وإرشاد الأستاذ الهضيبي... كان الغرض من الدراسة هو إيجاد لبناتٍ سليمة من الشباب المسلم، علّنا نستطيع إعادة مجد الإسلام وقيام أمّته الفعّالة في الأرض. وبعد دراسة طويلة قررنا أن نعيد تنظيم الإخوان المسلمين في كلّ مواقعها، وأن نعمل بدأب، ومثابرة على جمع كلّ من نستطيع من لَبِنات صالحة من شباب الأمّة الضائع في المجتمع الجاهلي المحيط بالبشرية كلّها! وقرّرنا أن يستغرق هذا العمل ثلاثة عشر عاماً، بعدها نقوم بمسح للجمهورية، فإن وجدنا الفئة المؤمنة بمبادىء الإسلام تقل نسبتهم عن ٢٥٪، جدّدنا فترة الدراسة المصحوبة بالتربية، لثلاثة عشر عاماً أخرى، ثمّ نعيد التقييم ثانيةً، وثالثة، ورابعة حتى تصل النسبة ٧٥٪ من مجموع الشعب... عندها ننادي بالدولة الإسلامية» (ص ص ٨٠ ـ ٨١).

الواضح أنَّ هذا البرنامج السياسي يستلهم التقليد الإسلامي. فلكي يقوم الإسلام مجدَّداً في مجتمع جاهلي، ينبغي الانكباب على دراسة سيرة الرسول، وتكييف البرنامج العتيد مع متطلبات هذه الدراسة، وقد يصل الأمر إلى تعيين مدَّتها ـ ثلاثة عشر عاماً ـ وفق حساب الزمن المتصرّم بين تنزيل أول سورة قرآنية والهجرة (أي «عمر الدعوة في ملّة» ص ٣٧).

مع ذلك، فإنَّ هذه المناهج تستند إلى تقنيّات حديثة في الانضباط والتربية تعلّمها الإخوان في معهد المعلمين العالي في دار العلوم، أو حتى، في حالة سيّد قطب، في معهد لإعداد المدرّسين في الولايات المتحدة الأميركية. (ويبدو هذا الأمر صحيحاً، على نحو خاص، بما ينصّ عليه البرنامج حول المرأة المسلمة: إذ يختصر موقعها السياسي كما رأينا، في إطار العناية بالمضمار الطبيعي الذي ينيط بها مهمّة مفرطة في «الحداثة»، وهي: «تربية رجال الأمّة»)[١٢].

إذ يستلهم هذا البرنامج خليطاً من الثقافة الإسلامية ومفاهيم التربية الحديثة، فإنه ينطوي، حتماً، على فهمٍ ما للمجتمع ولمصادر السلطة السياسية. إن الفرضية المسبقة

للكتاب تقول إنَّ وَضْعيَّة المجتمع تُعيّنها وضعيّة أفراده. وكما أن المجتمع الصالح يتأتى من تربية مُناسبة للفرد، فإن فظاعات المجتمع تتأتّى من فظائع الأفراد. ويشير وصف التعذيب وجلسات الاستجواب في كل صفحة إلى الشرّ الكامن في كلٍّ فرد. وفي ختام الكتاب، حين يتمّ نقلها من السجن الحربي إلى سجن القناطر تجد الغزالي نفسها سجينة في عنبرٍ لنساء حُكِمْنَ بسبب «السرقة وتجارة المخدّرات والسلوك المنحرف والقتل». فاستفظعت الأمر. وكتبت أن تجربتها في سجن القناطر شديدة وقاسية وأسوأ من كلّ ما تعرّضت له من تعذيب في السجن الحربي، فطلبت نقلها إلى مستشفى السجن لتتجنّب الاختلاط بنساء على هذا القدر من الانحراف والفساد (ص ص ١٩٤ - ١٩٧).

وتُعبّر الغزالي عن النوايا المبيّتة لدى نظام الحكم بعبارات مماثلة. فيرد ذكر عبد الناصر في كل صفحة من الكتاب وتصفه بـ «فرعون» وتجعله المسؤول المباشر عن الفظاعات التي تتعرّض لها. وبالفعل، فإن عنوان الفصل الأوّل هو: «عبد الناصر يكرهني شخصياً»، ويدور حول الموضوعة التالية: كلُّ الملاحقات التي تعرَّضت لها المؤلفة جرت بموجب أوامر مباشرة من عبد الناصر. فالغزالي ترى أنه مصدر كافة الشرور التي تنبعث منه في «سلسلة لا تنقطع». وعلى الرغم من استعارته عبارات إسلامية تقليديّة، فإنَّ هذا التحليل للسلطة السياسية يُرْفَد، على نحوٍ بالغ الدلالة، بتجربة الاعتقال اليومية، حيث يحلو للمحققين والجلاّدين أن يؤكدوا سلطة الرئيس المباشرة كلَّما سنحت لهم الفرصة [«أنا من مكتب رئيس الجمهورية ونريد أن (...)»]. وعلى الرغم من أن الغزالي تنكر باستمرار التهمة الموجهة إليها بأنها أرادت قتل عبد الناصر، فإنَّ ما ينتج عن افتراضاتها المسبقة بشأن السلطة ونوايا الحاكم المبيّتة، في مثل هذه الظروف السياسية، هو إغفال مشكلة الآلية المعقدة التي يعمل بها النظام ـ كما حاولت أن أصفها ـ وردّ هذا الأمر إلى تفسير السياسة باعتبار نوايا الحاكم في الدرجة الأولى.

لقد أصبحت مذكّرات السجن نوعاً معاصراً، على قدرٍ من الأهمية في الكتابات الإسلاموية المناضلة. فهي توفّر مسارد لا يُستهان بقيمتها حول تجربة الاضطهاد السياسي وحول المعجم الذي يُستخدم لمقاومتها. وبالطبع، ثمة أشياء كثيرة نتعلّمها من هذه الأدبيّات حول الطريقة التي يتجلّى بها القمع والتي منها اكتسبت أساليب الردّ الإسلاموي صدقيتها وقوة استقطابها اللتين لا يستهان بهما. غير أنَّ قوة الاستقطاب هذه لا تستطيع وحدها أن تفسّر الأسباب المعقّدة لذلك الانبعاث الدوري للخطاب. ومثل هذه الأعمال ينبغي أن تقرأ في سياقها الزمني لكي يتبدّى ما تكشفه لنا، عن غير قصد، من مظاهر القوى السياسية التي تسهم في إنتاج مفاعيل المقاومة المستعادة.

هوامش: «تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلاموي»

(١) الطبعة الأولى، القاهرة، بيروت ١٩٧٧. أما هوامش هذا الفصل فتُحيل إلى الطبعة الثانية، ١٩٧٩. وقد نشر ف. هوفمان ـ لاد ترجمة إنكليزية للفصل الثاني، الذي يتناول حكاية الصلات بين زينب الغزالي والإخوان المسلمين حتى عام ١٩٦٥، مع مقدّمة وملاحظات توضيحية ونص مقابلة أجريت مع المؤلفة عام ١٩٨١:
«An islamic Activist: Zaynab al-Ghazzali»,
في Elizabeth Fernea éd., «Women and Family in the Middle East: New voices of change», Austin, University of Texas press, 1985
ص ص ٢٢٣ ـ ٢٥٤.
وقد ترجمت بعض المقتطفات، معظمها من الفصل الثاني أيضاً، إلى الفرنسية، ووردت في:
O. Carré et G. Michaud (تحت إشراف) : «Les frères musulmans: Egypte et Syrie (1928 - 1982)», Paris
Gallimard, 1983, ص ص ٥٣، ٧٥ ـ ٧٦، ٧٩ ـ ٨٠، ٩٦ ـ ٩٧،
كما تمكن مراجعة التلخيص المفصّل لـ «أيام من حياتي» الذي كتبه هوفمان ـ لاد لمجلة AMEWS New، ١/٥، تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٨٧، ص ص ١٣ ـ ١٦.
(الطبعة التي اعتمدها المترجم هي الثالثة عشرة، دار الشروق، بيروت ١٩٩٢؛ أمّا ترقيم الصفحات فيها فمطابق للطبعة الثانية ـ المترجم).

(٢) عام ١٩٨١، أعيد طبع الكتاب خمس مرّات، فبلغ عدد النسخ المطبوعة منه في عام واحد ١٠٠ ألف، دون ذكر «قرصنته» في ثلاث طبعات غير شرعية في مصر، وترجمة في الهند بلغة أوردو.
J.P. Péroncel-Hugoz: «Egypte; la longue lutte des intégristes musulmans: entretien avec Zineb el-Ghazzali», Politique internationale, 13, automne 1981, P. 265.

(٣) انظر مثلاً:
«Law in the Service of Man», «Torture and Intimidation in the West Bank: the Case of al-Fara'a Prison», Genève, Commission international des juristes, 1985; A.
Dehghani, «Torture and Resistance in Iran», New Delhi, s.d.; Amnesty International, «Iran Briefing», Londres, Amnesty Publications, 1987; Amnesty International «Syria: Torture by the Security Forces», New York, Amnesty International publications, 1987.

(٤) انظر:
T. Mitchell; «Colonising Egypte», Cambridge University Press, 1988,
ص ٩٧.

(٥) يبيّن جيل كيبل أهميّة تجارب الاعتقال في صوغ الأفكار الإسلاموية في مصر، ويُحلّل أكثر هذه الأعمال أهمية: «معالم في الطريق»، لسيّد قطب، ١٩٦٤، في: «Le Prophète et Pharaon: Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine», Paris, la Découverte, 1984,
ص ص ٣٠ ـ ٦٧.
(وبإمكان القارىء أن يراجع الترجمة العربيّة لهذا الكتاب: «الفرعون والنبي: التطرّف الديني في مصر»،

ترجمة أحمد خضر، منشورات مؤسسة الكتاب الحديث، بالتعاون مع مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص ص ٢٣ - ٦٩؛ المترجم).

(٦) في الفترة التي كتبت فيها هذه السطور كانت حكمت أبو زيد إحدى الشخصيّات الأساسية في المعارضة الناصرية لنظام حكم السادات. وعام ١٩٨١، كانت في عداد ثمانية وعشرين معارضاً حكم عليهم بالنفي إلى خارج البلاد، وكان من بينهم أيضاً الفريق سعد الدين الشاذلي الذي اتهم بمحاولة قلب نظام الحكم أمام محكمة القيم.
انظر: Péroncel Hugoz: «Egypte; la longue lutte des intégristes musulmans»,
المرجع المذكور، ص ٢٥٧.

(٧) انظر أ. حمروش: «قصّة ثورة ٢٣ يوليو»، الجزء الثاني، «مجتمع جمال عبد الناصر»، القاهرة، مكتبة مدبولي، دون تاريخ؛ الطبعة الأولى ١٩٧٥، ص ص ٢٤٠ - ٢٦١؛ وج. سليم: «التنظيمات السرّية لثورة ٢٣ يوليو في عهد جمال عبد الناصر»، القاهرة، المطبعة الفنية، ١٩٨٢، ص ص ٢١٣ - ٢١٤؛ انظر أيضاً، ج. كيبيل: «النبي وفرعون»، المرجع المذكور، ص ص ٣٤ - ٣٧؛ و
H. Ansari: «Egypte: The stalled society», Albany, State University of New York Press, 1986,
ص ص ٩٣ - ٩٤ وص ٢٧٦، الهامش رقم ٤١.

(٨) V. Hoffman - Ladd, «An islamic Actinist»,
المقالة المذكورة، ص ص ٢٣٤ - ٢٣٧.

(٩) ج. كيبيل، «النبي وفرعون..» المرجع المذكور، ص ص ١٠١، ١٠٢؛
S.E. Ibrahim, «Anatomy of Egypt's militant islamic group: Methodological note and Preliminary Findings», International Journal of Middle East Studies, 12, 1980,
ص ٤٥٠
المقالة المذكورة: V. Hoffman - Ladd, «An Islamic Activist»,
ص ٢٣٣.

(١٠) ج. كيبيل، المرجع المذكور، ص ص ٧٣ - ٧٨، و٩٣ - ٩٤.
S.E. Ibrahim, «Anatomy of Egypt's militant...»
المقالة المذكورة، ص ص ٤٢٤ - ٤٢٥ و٤٥٠ - ٤٥١.

(١١) ج. رزق: «مذابح الإخوان في سجون ناصر»، القاهرة دار الاعتصام، ١٩٧٧؛ س. جوهر: «الموتى يتكلمون»، القاهرة، المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧؛ ح. العشماوي: «الإخوان والثورة»، القاهرة، المكتب المصري، ١٩٧٧؛ خ. محيي الدين: «الدين والاشتراكية»، القاهرة، ١٩٧٦؛ أ. السادات: «البحث عن الذات»، القاهرة، ١٩٧٧.

(١٢) من أجل تحليل لبروز هذا الخطاب الجديد حول التربية في مصر الحديثة، والمفهوم الجديد للأمومة ودورها فيه، انظر
T. Mitchell: «Colonising Egypt»,
المرجع المذكور، ص ص ٦٣ - ٩٤ و١١٠ - ١١٣.

مثقفون في أزمة
في مصر المعاصرة

ألان روسيّون

«ولدتُ في عام هزيمة فلسطين.. ودخلت الجامعة في عام هزيمة يونيو.. وتخرّجت منها في مايو ١٩٧١، يوم أطاح السادات بمن أسماهم بمراكز القوى، وبدأ حركته التصحيحية، أو التخريبيّة.. واحترفت الصحافة في عام عبور القناة، في أكتوبر ١٩٧٣ (...). إنني واحد من الجيل الثاني للثورة.. أو واحد من الجيل الذي جنى ثمارها، وذاق طعمها.. واحد من جيل «الثمار» الذي تعرض لهذه الأمة.. واكتوى بنارها».

عادل حمّوده، «أزمة المثقفين وثورة يوليو»[١]

إنَّ إحدى أكثر البنى المعنوية (من معنى) تردُّداً مُنْتَظَماً للتعبير عن مآل الانتلجنسيات «الحداثوية» في الشرق الأوسط تتمثل في مِثَالِ أزمةٍ راجعةٍ متكرّرة يُفترض بها، إن لم تكن محرّك «تقدّمها»، أن تكون، في الأقلّ، المبدأ الذي يُحفِّز إعادة تركيبها على نحوٍ منتظم. فمنذ الطهطاوي، الذي كان أوّل مَنْ استنتج حيال تقدّم العلوم والتقنيات، وعلى نطاق أوسع، تقدّم «الحضارة» في فرنسا، فكرةَ «اختلال في عمل» الفكر الإسلامي؛ وانطلق عدد كبير من المثقفين[٢] في تفكيرهم من واقعة إخفاق أقرانهم في إنجاز «مهمّتهم»، وخلصوا من هذا الإخفاق إلى ضرورة قيام «نهضة» (انبعاث). وهذا ما دعا إليه محمَّد عبده والتيار الإصلاحي، برفضهم القطعي، وكأنَّها لم تَكُنْ، لمجمل الإضافات التي ألحقها الفقهاء بمتون العلم الإسلامي منذ عصر الأئمة الكبار، ما يتيح اللجوءَ إلى تسوية جديدة بين الوحي وفتوحات الفكر العقلاني؛ كذلك الأمر طه حسين الذي أعاد كتابة النشأة المتوسطية للفكر في مصر لتعيين سُبُل «مستقبل الثقافة» على ضفاف النيل؛ ومنذ وقت غير بعيد، محمّد حسنين هيكل الذي ندّد، في بداية الستينات، بإخفاق المثقفين في «الانضمام» إلى ثورة الشعب المصري وفي وضع

طاقاتهم في خدمة المجتمع، مثيراً بذلك الردّ التحرُّري الذي كتبه أنور عبد الملك في الدفاع عن الاستقلال الذاتي للمثقفين، فيما كان زكي نجيب محمود يُشخِّص الإخفاق الفلسفي للفكر العربي في تحقيق تجاوز الذات، وهو وحده الكفيل (أي هذا التجاوز للذات) بأن يوصله إلى المرتبة الكونية الشاملة.

يتبيّن لدى كافة هؤلاء المفكرين، أنَّ فكرة «أزمة المثقفين» هي البنية المعنوية (من معنى) الرئيسية التي تسمح بإدراك حركة الفكر العامّة، وتتيح في الوقت نفسه، إعادة الاعتبار إلى معنى التجربة الفردية. أزمة في علاقة المثقفين مع الدولة التي يعيدون إنتاج أنفسهم تحت رعايتها، وتالياً، تزدهر نشاطاتهم، والتي كانت، حتى أواخر الستينات، المصدر شبه الوحيد للوظائف التي يتولّونها؛ غير أنها الدولة التي لا بدَّ لهم إلاّ أن يخوضوا الصراع ضدّها؛ وأزمة في علاقتهم مع «المجتمع الأهلي» ـ «الطبقات الوسطى» ...ـ التي يزعمون أنهم يمثلونها ولكنَّ ثقافتهم «الحديثة» تدفعهم إلى الانفصال عنها؛ وأزمة أيضاً في صلاتهم بـ «الآخر»، أي الغرب، الذي هو المصدر شبه الوحيد للقيم التي يستندون إليها في كونهم «مثقفين» و«حداثويين»، والذي، مع ذلك، يُمثل عائقاً، لا شفاءَ منه، أمام «صدقيّة» كافة الذين يتعاملون معه. كما لو أنَّ المثقفين «الحداثويين»، على الضدِّ من الفئات الأخرى من المثقفين التقليديين الأكثر «عضويةً» من دون شك ـ أي رجال الدين الذين تجعلهم يقينيّاتهم الراسخة في الأصول والمفارق بمنأى عن تبدّل المزاج والأحوال النفسية ـ كما لو ان المثقفين إذاً يتميّزون باضطرابٍ شبه دائم في الهوية، وبفَشَلٍ مزمنٍ في الوظائفية وكأنَّ عليهم دائماً أن يكونوا بالضرورة عرْضةً لإحساسٍ دائم بالغبن الاجتماعي.

وإذا سلَّمنا جدلاً بأنَّ صورة المثقف «من النمط الحديث» قد تبلورت في مصر تدريجاً منذ الطهطاوي، فإنَّ تصوّر الهوية الاجتماعية لهذا المثقف ووظيفته داخل المجتمع قد تعرَّض لعَدَدٍ من عمليّات إعادة التركيب منذ بداية هذا القرن، وهي عمليات ذات صلة وثيقة بتحوّلات المشروع الدولتي وتحوّلات نظام العلاقات التي تقيمها مصر مع محيطها الثقافي والجيوسياسي.

والحقيقة أن منطلق التحوّل في الوضع القائم بين الدولة المصرية والمثقفين الذين تلقوا تعليمهم في الجامعات الموروثة من العهد البائد أو في جامعات الخارج، لم تكن ثورة عام ١٩٥٢ نفسها، بل قضيّة السويس، ما أضفته من مزيدٍ من الشرعية على نظام حكم الضبّاط الأحرار. ذلك أن الدَفْعَ المتزايد لمشروع الدولة في تحويل المجتمع عبر إجراءات التأميم الأولى، والشروع في إنشاء قطاع عام، قد ترافقا مع قيام مؤسسات

يتمّ من خلالها تعبئة المثقفين: إلى الجامعة، هناك المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية، عام ١٩٥٧؛ والمعهد القومي للتخطيط، عام ١٩٦٠؛ وأكاديمية البحث العلمي والتكنولوجي، عام ١٩٦١؛ هذا من جهة. أما من الجهة الثانية، فقد عمدت الدولة إلى وضع دور النشر ووسائل الإعلام ضمن إطار مركزي يتولّى ضبطها والإشراف عليها.

إن أوّل «أزمة مثقفين» يمكن العثور على أصداءٍ لها في كتابات صلاح عيسى أو أنور عبد الملك[٣]، قد توصف بأنها أزمة تكيّف المثقفين مع متطلبات التعبئة السلطوية التي مارستها الدولة على المجتمع. أزمة «وجودية» سببها الانتقال من نمط «ليبرالي ـ عضوي» لتعبئة المثقفين الذين يستمدون فيه شرعيتهم من قدرتهم على أن يصبحوا، في الأحزاب السياسية أو الصحافة، الناطقين باسم المجتمع «الأهلي»، إلى نمط «التكنوقراطي ـ الإيديولوجي» المكرَّس، حصراً، لخدمة الدولة. أي في عبارة أخرى، لم تكن «أزمة» المثقفين الأولى، لفترة ما بعد الثورة، أزمة إيديولوجيّة إلاّ في انعكاساتها الهامشية: فقد كان الضبّاط الأحرار يحقّقون، إلى حدٍّ بعيد، تطلُّعات المثقفين الذين تلقوا تعليمهم في جامعات العهد البائد أو تأثروا بصلتهم بتيارات الفكر الأوروبي، وما أن غُلِبَت تململات استقلالهم الذاتي، أمكنهم الانخراط، دون انقلابٍ جذري في رؤيتهم للعالم، ضمن جهازيات التحكّم الاجتماعي التي أقامها العسكريون المصريون. ولعل المؤشّر الأكثر دلالة على ذلك التحاق معظم كبار مثقفي الثلاثينات والأربعينات بنظام الحكم، على نحو مُعْلَن أو غير معلن ـ أمثال طه حسين، عبّاس العقّاد، توفيق الحكيم ...ـ ولن يبدأ هؤلاء بالابتعاد عنه إلاّ انطلاقاً من أواخر الستينات..

وإذا توخيّنا تبسيط الأمور، يمكن القول إن «المساومة» التي اقترحتها دولة الضبّاط الأحرار على المثقفين المصريين تتميّز بإطلاق يدِ هؤلاء في كلٍّ ما يتعلق باستقلالية إدارة نشاطاتهم من حيث منطقها وقيمها الداخلية، المهنية البحتة ـ الخيارات النظرية، ونُظُم المرجعيات، والأنساق الأخلاقية أو الجمالية... إلخ؛ على أن يَخْضَع التوظيف الاجتماعي لنتاجهم خضوعاً مباشراً لمنطق الدولة. لم تشهد مصر الناصرية أي نوع من الفن الرسمي أو الفلسفة الرسمية، لا بل إنَّ إحدى سمات هذه الحقبة هو التفتُّح الانتقائي لجماعات فكرية تستلهم أكثر التيارات تنوعاً في الثقافة العالمية: المُعارضة بين توينبي (Toynbee) وماركس (Marx) لتفسير معنى التاريخ، وبرنارد شو (Bernard Shaw) وجان بول سارتر (Jean Paul Sartre) لتفسير القيم، وبيكاسو ومونيه للتعبير عن معنى الجمال. وتتّخذ الصيغة الايديولوجية التي يتم فيها التعبير عن

هذا النسق من العلاقات بين الدولة والمثقفين، شكل السجال حول **الالتزام، في مقابلِ** الإفراط في الميول الجمالية البحتة والانكفاء إلى «برج عاجي»، الأمر الذي يُتيح لنا إجمال الأدوار المختلفة التي قد يلعبها المثقفون بكونها وظائفَ خبرةٍ، و«مواكبةٍ ايديولوجية» لقرارات السلطة، ونقدٍ «بنّاء»....

ويمكن الانطلاق من فرضيّة تقول إنَّ النجاح الذي حقّقته الدولة ـ وهو نجاح لا يرقى إليه الشك ـ في ضمان السيطرة على شروط عمل المثقفين المصريين وإنتاجهم، يعودُ، في القسط الأوفر منه، إلى سياق توسع سوق العمل الفكري وتنوعه الذي لم يسبق له مثيل، والذي جعل من الجامعة، إلى جانب الجيش، القناة الشرعية الوحيدة للترقّي الاجتماعي، ويُستدلُ على هذا الواقع من التضخّم المتواصل لدفعات المتخرّجين حملة الشهادات، وفي ميدان النشر وتوزّع «المشتغلين في الثقافة» على كافّة تشعبات جهاز الدولة حيث يتخذون موقع الوسيط ذي الحظوة بين المجتمع والدولة(٤). وقد دامَ هذا التحالف، الذي لم يَخْلُ من «احتكاكات»، بين العسكريين والمثقفين، إجمالاً، حتّى بداية السبعينات ووفاة عبد الناصر، ولم تكن هزيمة ١٩٦٧، ولا حتى تفاقم الممارسات القمعية من قِبل نظام الحكم، هي التي أدَّت إلى القطيعة: إذ يشير فؤاد زكريّا(٥) إلى أن ردود الفعل على هزيمة ١٩٦٧ قد أدّت، على الضّدِّ مما قد يُشاع، إلى تعزيز التزام المثقفين بأهداف ثورة ١٩٥٢، ويعتبر، في المقابل، أن اتساع النفوذ النفطي إثر «انتصار» ١٩٧٣، كان السبب في تصدُّع التوافق بين الدولة المصرية ومثقفيها.

أما «الأزمة» الحادّة الثانية فترقى إلى بداية السبعينات، والمواجهة المفتوحة بين نظام حكم السادات، الذي كان قد أعْلَن بصرامة العودة إلى حُكْمِ «سيادة القانون»، ومجموع الانتلجنسيا المصرية بقيادة اتحاد الكتّاب الذي أبدى احتجاجه، إثر احتجاج اتحادات الطلبة، على الطريقة التي تخوض بها السلطة «حربها» ضدّ اسرائيل. فالأزمة هنا، هي بالذات أزمة شرعية نظام الحكم الذي تنكّر له مثقفوه فتنكّر لهم بدوره؛ الأمر الذي أدّى، على نحو فاضح ومباشر، إلى إبراز العلاقة العضوية بين الممارسة المهنية لصفة المثقف و«الولاء» للبنية الدولتية: فقد تمَّ استبعاد المعارضين، من كتّاب وصحافيين وسينمائيين أو فنانين، من الاتحاد الاشتراكي العربي، وحُرموا، بالتالي، من الإمكانية المادية لممارسة نشاطهم المشروط بالانتماء إلى هذا التنظيم. أي بمعنى آخر، لقد كانت القطيعة الإيديولوجية بين المثقفين والسلطة **قطيعة مهنية، على نحوٍ** مباشر، ولا وجود لنطاق شرعي يمكن أن يُمارس فيه نشاط ثقافي خارج «القطاع العام». أما أفضل من عبّر عن هذه الأزمة فهم الروائيون والصحافيون: ذلك أن عمل

هؤلاء الفكري، من حيث الطلب الاجتماعي، هو الأشدّ «التباساً»، ولا يمكن تأطيره؛ وفي الوقت نفسه، إنهم يمثلون قطاعاً من النشاطات الثقافية الأكثر التصاقاً بـ «الإيديولوجية»، وأكثرها تعرُّضاً لرقابة السلطة (الرقابة على المصنّفات الفنية والصحافة، الانتماء الإلزامي للاتحادات، فرص النشر..)، ما يؤكّد على أنَّ الأزمة، هذه المرّة، هي أزمة إيديولوجية ـ تتردّد في سياقها موضوعة «الفراغ الروحي» التي تجبه المثقفين: إذ لا تكمن المسألة في ميلهم إلى خدمة الأهداف المشتركة بل في الطريقة التي تتم من خلال خدمة هذه الأهداف ـ أو خيانتها ـ والتي تنتهجها السلطة، ما يؤدّي إلى حرمانهم «القضايا» التي تجندهم لخدمتها.

سأتبنّى هنا فرضية غالي شكري[٦] الذي يرى أنَّ «حرباً بديلة» ـ حرب تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٧٣ ـ كانت هي الردّ الذي اختاره السادات على الأزمة التي عصفت بأوساط المثقفين والطلبة المصريين. لقد كانت المعطيات العسكرية البحتة للحرب قليلة الأهميّة في هذا السياق، إذ يكفي أنّها حصلت لتؤسّس **لشرعية أصلية** لنظام الحكم. إنها حرب بديلة، ولكنَّها أيضاً نوع من **التسوية التاريخية**، على المستوى الإيديولوجي، بين السلطة ومثقفيها. وكان «**الانفتاح**» الذي دعا إليه السادات غداة «نَصْر أكتوبر» يحدِّدُ تعريفاً أجوف لنظام الشرعيات الذي ينطلق منه، راسماً إطار إيديولوجية **كامنة**، كان في مصلحة نظام الحكم أن يعمل المثقفون على استخراجها وجعلها راهنة: و«دولة العلم والإيمان» التي أرادها «الرئيس المؤمن» **محمّد** أنور السادات كانت تفترض إجماعاً جديداً يُعرض على هؤلاء. ولعلَّ أكبر أوجه المفارقة في الخطوات التي اتخذها السادات هو سعيه لقَلْبِ شروط «المساومة» التي أجراها سَلَفُه مع المثقفين: فكان عليه أن يتخلّى، وإلى حدٍّ بعيد، عن سياسة الضبط والتحكّم التي كانت تنتهجها الدولة حيال النخبة المثقفة، تلبيةً لمتطلبات تحالفاته الدولية الجديدة، ولكنّه، في الوقت نفسه، لم يتخلَّ عن رغبته في أن تضطلع هذه النخبة بدورها التقليدي في موقعها الاستشاري والتنظيري لصالح «الأمير». لقد أراد السادات أن يؤسِّس «لعقيدة جامدة»، لفكر رسميّ، محاولاً ضمان سُلطته النافذة على «فضائل الخلاص» الرئيسية ـ العلم والإيمان والأمّة؛ غير أنه، في الأثناء، كان يفقد السيطرة على نطاق إنتاجها، مفسحاً بذلك في المجال أمام تنامي الأسس المادية التي ستنطلق منها الانتلجنسيا (الحداثوية والتقليدية) لكي تضمن لنفسها حيّزاً من الاستقلال الذاتي المهني والإيديولوجي حيال المتطلبات الدولتية. وأن يتمَّ كل ذلك باسم «الدَمَقرطة» (Démocratisation) أو «اللبَرْلة» (Libérisation) لا يبدِّل شيئاً من طابع المُفَارَقة في هذا المسار، ولم يكن اللجوء إلى القوة في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨١، الذي أدّى

إلى اعتقال «عيّنة» تمثيلية للنخبة السياسية الفكرية المصرية، إلاّ بمثابة الإقرار الرمزي بإخفاق هذه المحاولة. فقد لعب النظام هنا لعبة الخرق للقواعد التي وضَعَها بنفسه، وافتتح عهد «أزمة» ثالثة للمثقفين، ورثها حسني مبارك، فيما بعد، وهي أزمة جمعت، على نحوٍ ما، كلَّ معطيات ورهانات الأزمتين السابقتين.

في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر عام ١٩٨٢، وبعد مرور سنة بالضبط على اغتيال السادات، يشنُّ الملحق الأسبوعي لجريدة «الأهرام»، «الأهرام الاقتصادي» حملةً محمومة في أوساط الرأي العام ضدَّ ما وصفته استناداً إلى أعمال علماء حملة رونابرت، بأنه «وصف مصر بالأمريكاني». وقد استهدفت هذه الحملة برامج البحث حول المجتمع المصري التي تشرف عليها الجامعات الأميركية وتمولها، في القسط الأوفر منها، هبات من هيئة المعونة الأميركية (US AID)، ويشترك فيها عدد كبير من الجامعيين والبحاثة المصريين بصفة «جامعي بيانات» أو «مكلفين بتوفير الخدمات البحثية». ومنذ البداية وُصِفَت هذه المحاولات بنعوتٍ كبيرة: ذلك أن «وصف مصر الجديد» الذي يجري تحت رعاية الولايات المتحدة الأميركية و«بتواطؤ» مثقفين مصريين أمر يهدّد الأمن القومي ويندرج في سياق المنطق إيّاه الذي استلهمه علماء الحملة البونابرتية ـ أي المنطق الاستعماري. وما زالت تفاعلات هذا السجال الذي تواصل نحو عشرة أسابيع، تبدو واضحة إلى اليوم عبر الشبهة التي تنال من كلِّ محاولة أجنبية لإجراء بحوث في مصر. كما توضع موضع التساؤل الدائم كلُّ التحوّلات التي استتبعها **الانفتاح** في ظروف عمل وتعبئة شريحة (مهيمنة) من الانتلجنسيا المصريّة والتوجهات والقيم الجديدة التي توشك أن تغلب على ممارسة المثقفين.

تطغى على خطاب الأزمة حدّة يتراوح مقدارها بحسب الميادين التي يصدر عنها، وبحسب طابعها النظري أو التطبيقي، وعلاقتها بالجمهور أو هامش المناورة المتاح لها حيال رقابة الدولة. وهكذا نرى أنَّ مقابل الحقوق والتاريخ أو الاقتصاد، وهي علوم «وضعية» لها مناهج ثابتة وغايات محدَّدة، هناك المهن الفنية أو الأدبية المتنوّعة، وهناك الفلسفة حيث يكون إدراك الأزمة نقطة الانطلاق القسرية. وسوف يُقارب خطاب «أزمة المثقفين»، في ما يلي، انطلاقاً من ميدان الاجتماعيات «المُفضَّل» والذي يُعبِّرُ ـ إلى حدٍّ كاريكاتوري ـ طرائق إعادة إنتاج وتعبئة المثقفين في مصر(٧).

سوف تُقارَبُ الصياغات المعاصرة لخطاب الأزمة على ثلاثة مستويات:

ـ في علاقتهم بالدولة وأنصبة الطَلَب للعمل الفكري، يبدو خطاب الأزمة الذي ينتجه الباحثون الاجتماعيون مكرّساً لإظهار/إخفاء «مواضع الخلَل» في ممارساتهم

المهنية بالإضافة إلى الاستراتيجيات، الجماعية أو الفردية، التي يتبنونها لمواجهة هذه المواضع. وبعبارة أدقّ، سيترتَّب البيان عن كيفية لجوء المثقفين «المحترفين» إلى تعويض ما ترتب من تأثيرات على ظروف عملهم وحياتهم إثر إخلال الدولة بالتزاماتها في إطار سياسات «إعادة الضبط» التي فرضها صندوق النقد الدولي (FMI) والدائنون العالميون، على مصر.

- في علاقتهم بممارستهم الخاصّة، يشهد خطاب الأزمة على إعادة تركيب الأدوار البائدة للمثقفين في المجتمع أو تلك التي يطالبون بالاضطلاع بها؛ ما يتيح لأصحاب هذا الخطاب التعبير عن مسارهم الاجتماعي، ومفصلة الأزمة الخاصّة بالمهنة على تلك، الشاملة، التي تطول إلى البنى الاجتماعية، وبيان كيف أن الأزمة «الوظيفية» للانتلجنسيات هي، في وقتٍ معاً، مبدأ أزمة مشروع المجتمع ونتيجته.

- وأخيراً، في العلاقة بالآخر - المجتمع الذي يحيا المثقفون في كنفه - يشهد خطاب الأزمة على إعادة توليف أنماط الشرعنة (Légitimation) التي يستطيعون أن يتسلّحوا بها بإزاء المنافسة التي يفرضها عليهم المثقفون الجُدُد «العصاميّون»، أي الإسلامويون. وسيتوجب علينا هنا أن نبيّن كيف يَسَع خطاب ذو غاية «علمية» والممارسات المهنية التي تترتب عليه أن يوظِّف وتُعادَ بَنْيَنته في منظورٍ هُوِّيٍّ (من هوية)، للإجابة على ما يبدو أنّه أزمة مشروع مجتمعي، وتحديد أسس تعبئة مجدَّدة ونضالية للمثقفين المصريين.

من المثقف الوضعي إلى زمن الشكّ

لمناسبة انعقاد عددٍ من الحلقات الدراسيّة التي كُرِّست لاستعراض ما أنجزه علم الاجتماع العربي وآفاقه المستقبلية[٨]، أَمْكَنَ تبيان ثلاث قراءات لأزمة هذا الميدان، وكلّها تُجمع، على الرغم من التباين فيما بينها حول الأسباب والمظاهر، حول تشخيص الرهانات والعوامل المحرِّكة فيها.

ففي سلسلة أولى من المواقف، ويبدو لي أن سعد الدين ابراهيم[٩] هو خير من يُمثلها، يُعبِّر عن الأزمة بمصطلحات سياسية. والعارض الرئيسي بين أعراضه هو **القطيعة** التاريخية بين المثقف والأمير. إذ كيف نفسّر واقع أنَّ المثقفين الذين كانوا فيما مضى طليعة الحركة الوطنية والكفاح من أجل الاستقلال، يبدون اليوم وكأنهم تخلّوا عن مسؤولياتهم بعد نيل هذا الاستقلال، ويكتفون بلعب دور المتفرجين السلبيين راضخين لقيام نظام حكمٍ يعمل على تهميشهم وحرمانهم ثمرات هذا النصر؟ يَخلُصُ سعد الدين

ابراهيم من تجربة «ميجي» (Meiji) اليابانية، ومن الدور الذي لعبه التيار الفابياني في انكلترا ما بعد العهد الفكتوري، أو حتّى من تجربة الولايات المتحدة حيث يتولّى «مثقفون» من أمثال و. روستو (W. Rostow)، وك. غالبرايث (K. Galbraith) وج. بادو (J. Badeau) ود. موينيهان (D. Moynihan) وهـ. كيسنغر (H. Kissinger) أو ز. بريجنسكي (Z. Brzezinski)، مواقع قياديّة، يَخْلُص ابراهيم إذاً إلى استنتاج فكرةٍ مفادها أن مثل هذا التعاون بين «المثقفين» و«رجال السياسة» هو، قبل أي شيء، ثمرةُ نظام:

«إن أمثلة «التجسير» الثلاثة هذه مُستعارة من مجتمعات متقدِّمة ولا يجوز تعميمها بالتأكيد. ولكن يمكن الإشارة إلى أنها حصلت في مجتمعات رأسمالية، وفي مراحل مختلفة من مراحل ازدهارها ونموّها. هكذا نرى أن التعاون بين النخب السياسيّة والفكرية قد حصل، في اليابان، منذ بداية حقبة التحديث وكان عاملاً حاسماً فيها: وفي بريطانيا العظمى، حصل هذا «التجسير» في مرحلة وسيطة من مراحل النمو الرأسمالي، وهذا بالضبط ما جنّب هذا البلد انفجار المسألة الاجتماعية؛ أما في الولايات المتحدة فقد شهد النور خلال مرحلة نضوج النظام الرأسمالي، ورداً على أزمة اقتصادية [أزمة ١٩٢٩] التي كانت تهدّد، في ظل غياب مثل هذا التعاون بين النخبتين، بإسقاط النظام بمجمله». (ص ١٥).

في سياق هذه الحالات الثلاث، ومهما بلغ حدّ الاختلاف فيما بينها، يبدو التحالف بين المثقفين والسلطة قادراً على استشراف أو على تخطّي الأزمة داخل الانتلجنسيا وداخل البنى الاجتماعية نفسها، في الوقت الذي تُتيح فيه فهم «مقدار التقدُّم» الذي حقَّقته هذه المجتمعات تحت شعار التنمية والتصنيع. وعلى نحوٍ معاكس، تُبيِّنُ التجارب الاشتراكية الماركسية أنّه إذا كان التعاون بين المثقفين ورجال السياسة هو القاعدة **قَبْل** الاستيلاء على السلطة، فإنَّ المنطق الخاص بالنظام «التوتاليتاري» هو الذي يدفع كلَّ مثقف حقيقي إلى الانشقاق. ومأساة مصر، وبلدان العالم الثالث بعامة، هي العلاقات بين المثقفين والنخبة السياسية فيها.

تمرّ بمراحل شبيهة، إلى حدٍّ بعيد، بتلك التي تميّز البلدان التي شهدت ثورات اشتراكية/ ماركسية ـ سوى أنَّ مثل هذه الثورات لم تحصل فيها، باستثناءات قليلة، بل شهدت فقط انتفاضاتٍ قومية وطنية [المرجع نفسه].

وتُسفِرُ هذه الأخيرة عن مفاعيل القطيعة إيّاها بين المثقفين والسلطة ولكن دون أن

تُترجم في مشروعٍ مُتَماسك لتحويل المجتمع. القطيعة هنا لها صفة تفسيرية للأزمة «المستمرّة» التي تستبدّ، في وقتٍ معاً، بأوساط المثقفين ـ إذ ما عاد ممكناً الكلام على انتلجنسيا بالمعنى الحرفي ـ وبالمجتمع في صيرورته التاريخية. وفي ظلٍّ غياب مثل هذا المشروع الكفيل بتعبئتهم، يجد المثقفون أنَّهم، على نحوٍ ما، متروكون لمصائرهم و«شياطينهم»: أو ما يصفه سعد الدين ابراهيم بأنه «البداوة الفكرية». وإذ يُحرَمُ المثقفون من رهانات حقيقية، ينصرفون إلى سجال عقيم ولا قوام له بين تيارات، وتيارات متفرّعة عنها وجماعات حزبيّة من كلٍّ نوع. ونظراً لفقدانهم الرؤية الواضحة لدورهم.

سرعان ما (دخل أساتذة الاجتماع) مع بعضهم البعض في معارك أهلية (...) إما بالأصالة عن أنفسهم، أو نيابة عن أطراف سوسيولوجية متعاركة في مجتمعات أخرى. وساد تلك المرحلة ما يمكن تسميته بمرض **البداوة** السوسيولوجية. فقد قسم المشتغلون العرب بعلم الاجتماع أنفسهم إلى قبائل اتخذت أسماءً ومسمّيات مختلفة (فهناك النظريون والتطبيقيون، وهناك الماركسيون والوظيفيون، وهناك أتباع المدرسة الفرنسيّة وأتباع المدرسة الإنكليزية أو الأمريكية أو السوفياتية... إلخ). وكل قبيلة سوسيولوجية جرى تقسيمها إلى عشائر (وظيفيون ووظيفيون جدد، وماركسيون وماركسيون جدد... إلخ) وجرى تقسيم كلّ عشيرة، إلى بطون أو حتى أفخاذ. لقد أصبحت البداوة **أفيون علماء الاجتماع العرب**[١٠].

ففي ظلٍّ غياب الرهانات الحقيقية الكفيلة بتعبئتهم، يجد علماء الاجتماع العرب أنهم «عُزَّل» في مواجهة الضغوط التي تمارسها عليهم أوساطهم الاجتماعية التي يتحدّرون منها والتي تبلغ مقداراً من التنوّع مماثلاً لسياقات تحصيلهم العلمي ومساراتهم التي أوصلتهم إلى مكانة المثقفين. فيُستبدل الالتزام بالمحسوبية، و«الولاءات الابتدائية ـ ولاءات شرائح من طبقة، نقصد دفعات المتخرجين الجامعيين ـ تغلب على صرامة الفكر ودقّته، دون أن تكون المصالح التعاضدية في ذاتها من القوة بحيث «تُقيم رابطاً» بين مختلف «القبائل» الموجودة. وما يُشدِّد عليه سعد الدين ابراهيم هو تلك المُفَارَقة التي يقع فيها المثقفون إذ يُنتجون خطاباً أكثر فأكثر انقطاعاً عن الواقع، في الوقت الذي يجدون فيه أنفسهم أكثر «عِرضةً»، وعلى نحو مباشر، للمنطق الاجتماعي المُهَيْمن. ونظراً لغياب الحدّ الأدنى من الإجماع حول الغايات التي يُرجى بلوغها، يتبعثر المشهد الفكري إلى عددٍ لا يُحصى من الجماعات التي يُصبح الحوار فيما بينها مستحيلاً:

«**المثقف ــ الفقيه** (intellectuel - juris consulte) الذي يتمحور إنتاجه حول الأصالة في مواجهة التغريب؛ **المثقف ــ الخبير**، الذي ينكبّ على التثنية والنمو المتسارع في مواجهة التخلّف؛ المثقف الوطني الذي لا يبالي إلاّ بالاستقلال والوحدة في مواجهة الانقسام؛ **المثقف الاشتراكي** الذي يجبه الاستغلال، الداخلي أو الخارجي، بمفهوم العدالة الاجتماعية؛ **المثقف الليبرالي** الذي لا يرى إلاّ الديموقراطية **والمشاركة السياسية** في مواجهة الديكتاتورية والقمع. حتّى انه إذا ما طرأت قضية جديدة في وطننا العربي - إسرائيل، مثلاً، والمشروع الصهيوني - تعمد كل جماعة من هذه الجماعات إلى تشخيص المرض وعلاجه في إطار نظامها الفكري الخاص»[١١].

ما هو مفقود هنا هو مشروع سياسي كفيل بمفصلة «فضائل الخلاص» المختلفة هذه التي تطابق مصالح قطاعات مختلفة - سواء أدرِكت أو لم تُدرَك جيداً - من المجتمع والتي **ينبغي**، ومن الضرورة بمكان، «جمعها بعضاً إلى بعض» لكي يصبح الأمل ممكناً في تجاوز أزمة المجتمع وأزمة المثقفين في وقتٍ واحد معاً. في مثل هذا النمط، تبدو الديموقراطية هي الحدّ الأدنى من شروط عملية إعادة تعبئة المثقفين. وفي أرقى مستوياتها - الديموقراطية بشروط المثقفين - إنَّ قيام سجال ديموقراطي فعلي من شأنه أن يُتيح الشروع في صوغ «مشروع فكري»، يقوم على القاسم المشترك بين «فضائل الخلاص» المختلفة التي تدعو إليها التيارات الستة الرئيسية التي عدّدها سعد الدين ابراهيم، حين يتقدّم كل تيّار «وانطلاقاً من مواقفه الخاصة، برؤية شاملة للمسائل الخمس الكبرى التي تطرحها التيارات الأخرى» (ص ٣٧)، فيسهم بذلك بتحديد مشروع لمجتمع **توافقي** فعلاً: أما في مستواها الأدنى - الديموقراطية بشروط الأمير -، فتستعادّ الأدوار التقليدية للخبير والمُنَظِّر إثر تسوية بين المثقفين والسلطة: «أشباه» ديموقراطية أفضل من غياب الديمقراطية كليّاً، حتى ولو كانت، مثل هذه التسوية، وباعتراف سعد الدين ابراهيم نفسه.

«والتي تشكّل الحدّ الأدنى من المصالحة بين المثقف والحاكم، تتمّ على حساب الطرف الثالث، أي المجتمع. (ص ٤٠).

بإمكاننا العثور لدى عزّت حجازي[١٢] على مثال مُعَبِّر عن «النمط السوسيولوجي» في تفسير أزمة المثقفين. إذ لم تعد المسألة هنا مسألة **قطيعةٍ** ما حَصَلت، في وقتٍ ما بين أواسط وأواخر الخمسينات، بين السلطة والمثقفين، بل، على الضدّ من ذلك، إنها

مسألة **تواطؤ المصالح** التي تبرز، منذ نشأة الانتلجنسيا من الطراز الحديث، بين هذه الأخيرة والنخب السياسية والاقتصادية المُهَيمنة:

«إن أزمة علم الاجتماع في المنطقة العربية تبدأ من نقطة ظهور العلم ذاتها. فمنذ نشأته في العشرينات من القرن الحالي، ولانحيازه إلى جانب مصالح عناصر طفيلية في التركيبة الاجتماعية، قَبِلَ علم الاجتماع الواقعَ الاجتماعي (وكانت تسيطر عليه وتستغله - وما زالت - رأسمالية مشوّهة وبقايا الإقطاع) كمعطى غير قابل للمناقشة، وارتفع به فوق النقد. ولهذا عجز أن يصل إلى جوانب القصور فيه، وأخفق بالتالي في الإسهام في تحقيق التقدّم الاجتماعي، بل ولم يسهم في تطوير نفسه إلى علم حقيقي (...) العامل الثاني وراء أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي، بعد العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية المتخلفة (...) هو التبعية: تبعية أقطار الوطن العربي لقوى الاستعمار الجديد والإمبريالية». (ص ٧٦).

إنَّ مثل هذا المنطق يرى في الانتلجنسيا الحداثوية نفسها ثمرة «غير شرعية»، «مولود سفاح» للتحالف بين الطبقات الحاكمة «الطفيلية» التي تبدو كأنها «نتاج مشوّه» عنه، وبين النزعة التوسعية الغربية التي توفر لها أدوات «تمايزها» - نظريات، مفاهيم، مناهج، مرجعيات... - حيال المثقفين التقليديين. وعلاوةً على ذلك، يجسد المثقفون طابع ازدواجية المجتمع حيث تتعايش بُنى «حديثة»، أو يُزعم أنها حديثة - كالجامعة والصحافة ودور النشر والمؤسسات البحثية... - وأكثر بنى المصالح والاستراتيجيات «الرجعية»، بحسب تعبير عزّت حجازي. فالقيم التي يحملها المثقفون هي المرآة الدقيقة لتناقض المجتمع في ذاته، حيثُ تتجابه قوى التغيير وقوى الثبات. وبوصفها نسخةً مصغّرة عن البنية الاجتماعية، تعمد الانتلجنسيا في صلبها، وإلى حد كاريكاتوري، إلى إعادة إنتاج كلّ صياغات المنطق الاجتماعي المُهيمنة - بما في ذلك، وربّما - خصوصاً تلك الأكثرها «انحرافاً»:

«أمّا بالنسبة للمشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي (ومن الصعب أن نقبل فكرة أنهم يكوّنون «مجتمعاً مهنياً»، فهم في الحقيقة ينتظمون في جماعات مصالح متغيّرة أو «شلل»)، فإن حالهم تعكس الأوضاع المؤسفة التي تردّت إليها الأمور في الوطن العربي، بعد أن أدّى التخلف والتبعية والتخريب الثقافي الأجنبي إلى وهن العلاقة بين المواطن العادي والمجتمع، وجهاز الدولة بخاصة، وانحسار الاهتمام بالعام، والانشغال بالخاص. (...)

وتركّز أهم القيم والتوجهات، وتدور معظم أنماط السلوك والتصرّفات، حول الذات والأسرة والشلّة. وفي نظم تسيطر عليها وتستغلّها عناصر طبقية طفيلية، وتشجّع فيها مُثُل الكسب المادي بأي ثمن وشكل، والاستهلاك في سفه، ينسى كثير من المشتغلين بعلم الاجتماع التزاماتهم كمواطنين ومسؤولياتهم كمثقفين، ويتحوّلون إلى خدمة من يدفع أكثر (...)» (ص ٧٨).

إن هذه الإشكالية تجعل من المثقفين العملاء «الموضوعيين» للطبقة المسيطرة، ولكن خصوصاً للهجمة الاستعمارية الجديدة التي يشنّها الغرب، والتي يجعلون متابعتها **بوسائل أخرى** أمراً ممكناً:

«التبعية ليست مجرّد «موقف نفسي» فردي أو فئوي، وإنما هي حالة واقعية موضوعية شاملة، من أهم أبعادها ومظاهرها الانشغال بقضايا «المركز» (الدول الاستعمارية والإمبريالية)، والنقل المباشر ـ غير الواعي في كثير من الأحيان ـ للمداخل والمناهج وأدوات البحث والابتكار والنظريّات، بل والقيم التي توجه سلوكنا واللغة التي تكتب بها، وإذا نحن نفكّر كما يفكرون، ونعبّر عن أنفسنا بطرق تشبه تلك التي يستعملونها للتعبير عن أنفسهم». (ص ٧٦).

ومن شأن عِزَّت حجازي أن يُضيف ما هو أشدّ خطورة، بحسبه، «نحن نعبِّر عن أنفسنا بطرق تشبه تلك التي يستعملونها للتعبير عنَّا». إذ لم تعد القِسمة هنا تُقام بين شريحتين من «النخبة» ـ نخبة سياسية ونخبة فكرية ـ يجعلهما استبداد النخبة الأولى في حالة صراع، وينبغي أن يتمّ «تجسير الفجوة» بينهما، بل إن القسمة أصبحت تتم من داخل الأنتلجنسيا التي يُهابُ بها أن تتخذ موقفاً حاسماً من «الطبقات المسيطرة الطفيلية» ومن التبعية للغرب. ويميل خطاب الأزمة، الذي يجاهر هنا **بنضاليته**، إلى افتعال قطيعة **إيديولوجية** تسبق قطيعة **سوسيولوجية** من شأنها أن تفضي بالمثقفين إلى اتخاذ المسافة المطلوبة حيال شروط نشأتهم وإعادة إنتاجهم ـ حركية السلطة ـ وإلى الالتحاق بمجتمع القاعدة والجماهير الشعبية لكي يُتاح لهم خلخلة نير الاستغلال والتبعية. ويُعبِّر عزَّت حجازي عن أمله في انبثاق «فكر نقدي» يرى إرهاصاته منذ بضع سنوات، وإن كان يُقرّ بصعوبة أن يجد هذا الفكر قاعدته الاجتماعيّة وقنوات انتشاره: إنَّ المسافة التي يتخذها أو القطيعة التي يجريها المثقفون النقديون حيال السلطة هي، بالذات، ما يحيلهم، على نحو ما، إلى الصمت، وذلك إمّا لأنهم يتعرّضون بفعل موقفهم إلى القمع العادي والمجرّد، وإمّا لأنَّهم يُستبعدون عن الوسائل التي تتيح لهم ترويج خطابهم.

سأعتبر سيّد ياسين[١٣] الناطق باسم مقاربة ثالثة ـ هي الأكثر «تفاؤلاً» من دون شك ـ لأزمة المثقفين؛ مقاربة يمكن أن نسميها بـ «القراءة النظرية» للأزمة. وليس ذلك لأنَّ الأزمة تُحَلّ في أبعادها الفكرية البحتة: فسيِّد ياسين يُعرِّف أزمة العلوم الاجتماعية، وعلى نحو أشمل، أزمة الفكر، بأنها أحد «إرهاصات» أزمة الديموقراطية، ويقول إن العودة إلى الديموقراطية هو السبيل الفعلي لتجاوزها. ولا بدَّ أنه يُشاركُ عزَّت حجازي الإقرار بأنَّ الشروط السوسيولوجية لبروز الانتلجنسيا الحداثوية تفسِّر، إلى حدٍّ بعيد، «الاستقالات» التي «اقترفتها». ولكن إذا كان يمكن للأزمة الفكرية أن تجد مَنْ يُضفي عليها صفةً «تفسيرية» أو «سببيّة»، فلأنها تبدو وكأنها العارض الظاهر من أزمة شاملة تطول إلى المشروع الذي اقترحته أو فرضته النُخَبُ على مجتمعها المصري. ولعلّ نموذج العلوم السياسيّة الذي ينصرف سيّد ياسين إلى تحليل نشأته وتطوره في مصر، وعلى نطاق أوسع كلّ النماذج التي «تبرمج» نشاط مختلف محاور الأنتلجنسيا المصريّة، هي في الحقيقة أكثر من مجرَّد «انعكاس» في بنية سيرورة إنتاج المجتمع والمصالح التي تتحكّم بهذه السيرورة. ففي سياق منطق التحويل الإرادويّ للمجتمع إن هذه النماذج تمنح هذه السيرورة «شكلاً» عبر تحديدها لأهداف الإصلاح الاجتماعي ووسائل تحقيقها في وقتٍ معاً. وسيّد ياسين يُعرِّفُ مسؤولية المثقفين على النحو التالي:

«إن صوغ مقاربة تركيبيّة تسمح بمواجهة أزمة الديموقراطية في المجتمع المصري هي مسألة جوهرية، ذلك أنَّ هذه الأسس هي وحدها التي يركز إليها تحديد مهام علم الاجتماع المصري وإسهامه في خروج المجتمع المصري من إطار نظام الحكم التسلطي»[١٤].

في هذا السياق، يبدو أن «مراوحة» الفكر، على غرار المراوحة في الإصلاح الاجتماعي، تضرب جذورها في «الإحراج» الذي يغلب على مواقف الانتلجنسيا الحداثوية منذ عهد نشأتها الأولى برعاية دولة محمد علي السلطوية: إن أزمة الديموقراطية تستتبع أزمة الفكر؛ وهذه الأخيرة تحول دون تجاوز أزمة الديموقراطية. وقد حثَّ إخفاق مثقفي الحقبة «الليبرالية»، ثمَّ الحقبة الناصرية، عدداً كبيراً من ورثتهم على إعادة النظر في خيارات الآباء المؤسسين «للفكر الحديث» في مصر. ويصف سيّد حسين السمات الرئيسية «لمثال علم الاجتماع العربي» الذي طاولته الأزمة منذ أواخر الستينات، على النحو التالي:

«١ ـ فكرة ان علم الاجتماع هو ظاهرة غربية، تنطلق من فرضية مسبقة مبدئية

قَبلَها الفلاسفة والمؤرخون وعلماء اجتماع العلم، الذين يرون أنَّ هذا الأخير، في نشأته وفي مراحل حداثته الكلاسيكية (في القرن السابع عشر)، هو غربي في جوهره (...)؛

٢ ـ فكرة علم اجتماع محايد، استُلْهِمَ بتأثير من المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع؛

٣ ـ التجريبية، وأحياناً في أكثر أشكالها التبسيطية، التي تُعتبر، بتأثيرٍ من علم الاجتماع الأميركي، مرادفاً «للعلم الصحيح» (...)؛

٤ ـ الاعتقاد بتمايز حاسم بين العلم والإيديولوجية (...)؛

٥ ـ التحليل الوظيفي، وتبنيه على ما هو عليه دونما اعتبار لظروف اعتماده ووظيفته في سياق العلوم السياسية الأميركية؛

٦ ـ المقاربة اللاتاريخية في الممارسة السيوسيولوجية، التي تفضي بعلماء الاجتماع إلى الخوض في دراسات تجريبيَّة دونما التفات إلى التاريخ الاجتماعي؛

٧ ـ موقف سلبي، وضمني إذا دعت الحاجة، حيال الدين، ويُعبَّر عنه باطراح المشكلات الدينية بكافة تنويعاتها من اهتمامات البحث.

٨ ـ الميل، دون موقف نقدي جاد، إلى تبني تعريف «المشكلات الاجتماعية» كما يرد في علم الاجتماع الغربي؛

٩ ـ فكرة أن انحياز الباحث إلى هذه الإيديولوجية السياسية أو تلك تؤثر بالضرورة، سلباً، على موضوعيته»[١٥].

هنا ترسّخُ الأزمة جذورها، في الأُسس الابستمولوجية والإيديولوجيّة للممارسات الفكرية. وتُمثّلُ العلاقةُ مع الغرب، وحوله يتنامى الأفق الفكري للمثقفين «الشرقيين»، مفصِل الأزمة في عموميّتها: إنَّ التغلغل الثقافي الغربي، وهو بمثابة مواصلة سياسة المدفع بوسائل أخرى، يفك عُرى الصلة التي يُقيمها المثقفون «الأهليون» بثقافتهم «التقليدية» الخاصة، وذلك بأن يفرض عليهم تحديد موقعهم بإزاء الثقافة الغربية على أن يكون بلوغ «الحداثة» الفكرية مشروطاً بإنجاز سيرورة من المثاقفة. والنتيجة، أن يوضع المثقفون المصريون في إطار علاقة بموضوعهم تتمُّ عبر وساطة المصالح الخارجية، أي المعادية. والنتيجة أيضاً، أَنْ يُؤسَر المثقفون في إطار علاقة «منحرفة» بالعلم نفسه، وبممارساتهم الخاصة. لذلك تبدو المثاقفة، وهي أساس «الحداثة

الفكرية»، وكأنها «وعي زائف» يشمل في آن معاً كلّ معارف المثقفين ـ ومن هنا «وضعية» العلوم الاجتماعية المصريّة التي تتقبّل النظريات الغربيّة دون أن تطرح السؤال حول شروط إنتاجها وكيفية اضطلاعها بالأدوار الآيلة إليها في المجتمع.

سوف أعود في مواضع لاحقة إلى السُبُل «النظرية» لتجاوز الأزمة كما يتقصّاها سيد ياسين وآخرون؛ لذلك أكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ تبني مرجعيات «تقدمية»، الماركسية بخاصة، وحتى لو استطاعت أن تحوّل العلاقات بين المثقفين والدولة والمجتمع، لا تشكّل، في هذا السياق، إلاّ إزاحةً لمشكلة تبعية المثقفين المصريين لفكر «خارجي»: ففي سياق «زمن الشك» الذي تجتازه الانتلجنسيات العربية، يبدو أن شبهة «عدم الأصالة» التي تثقل كواهل «مثقفي اليسار»، خصوصاً بسبب علاقتهم بالتراث الديني، قد تُصبحُ في مستقبل وشيك بمثابة «الخطيئة الأصلية»، أو «كبيرة الكبائر»، لصالح تدعيم النزعة المحافظة التي تجد في القيم الدينية ما يكفيها لكي تتصف بكافة فضائل «الأصالة».

أنتلجنسيا نفطية وأنتلجنسيا رثّة

بإمكاننا السؤال حول الواقع **الملموس** الذي يشتمل عليه خطاب الأزمة، وحول الطريقة التي تجعله ذا معنى في مصطلحات **الاستراتيجيات والمسارات** المهنية؛ والسؤال حول أيٍّ من موازين القوى السائدة في سوق العمل الفكري يمكن لخطاب الأزمة أن يجبه شروطه. وإذا حسبنا حساب التأكيد شبه الطقوسي على انتمائهم إلى «الطبقات الوسطى» و«البورجوازية الصغيرة»، فإن سوسيولوجية المثقفين المصريين، بما هم كتلة اجتماعية، تبدو مدقعة على نحوٍ خاص. وسنحاول في ما يلي أن نربط، على أرضيّة العلوم الاجتماعية، خطاب الأزمة بما يتبدّى لنا من تطور شروط تعبئة المثقفين في ظرف تاريخي سِمَتُه **الانفتاح (العودة إلى قوانين السوق)**، وتنامي أشكال إعادة تثمير العائدات النفطية («الصدمة النفطية المضادة») وتعميق المفاعيل الاجتماعية والثقافية للتحالف الأميركي (تعميم أنماط الحياة والاستهلاك التي أصبحت ممكنة بفعل المعونة الاقتصادية الأميركية ورفضها باسم الإخلاص للإسلام).

عن الشلليّة والشبكات الأخرى

الاستراتيجية الأولى تتمثل بتوفير الحدّ الأقصى من الامتيازات المكتسبة في الإطار المؤسسي «الرسمي». وتتوجه هذه الاستراتيجية، بصفةٍ خاصّة، إلى مِلاكٍ (personnel) في موقع مُهيمن، أتمَّ تحصيله العلمي في الستينات ورسّخ مواقعه

في البنى الجامعية خلال السبعينات. أمّا في صِنافة الأجيال، فيمكن القول إنه يمثل الجيل الثالث من «الأساتذة» الذين بدأوا، بعد سنّ الأربعين، بجني أرباح رأسمالٍ فكري تمّ تحصيله، في قسطه الأوفر، في الخارج، وفي معظم الأحيان في الجامعات الأميركية. أما بحسب الصنافة المهنية، فإنَّ هذا المِلاك يتميّز بخضوعه التام لمعايير الترقية البيروقراطية: إذ أن ترقية الطالب الواعد بعد تخرُّجه وتعيينه بصفة «معيد» في الجامعة إلى مرتبة «أستاذ»، تستغرقُ، في المعدّل الوسطي، بين خمس عشرة وعشرين سنة.

والمشكلة الرئيسية التي تجبه هؤلاء الجامعيين تكمن في صعوبة الجمع بين مواقع اجتماعية ومستوى من المعيشة يرقى اكتسابها إلى الستينات وفي ظلّ مجتمع «اشتراكي»، وبين الظروف الحياتية المستجدّة بعد تجميد الأجور للقطاع العام نزولاً عند شروط صندوق النقد الدولي والدائنين العالميين، فيما تتفاقم معدّلات التضخم وأصبحت مصدر الثراء الرئيسي للنخبة الجديدة من مقاولين وتجار وعاملين في قطاع الخدمات. ونظراً لمحدوديّة المجالات التي تستطيع فيها «تخصيص» نشاطاتها ـ مثلاً، عبر الأعمال الاستشارية أو الأبحاث الميدانية التي تنجز لحساب القطاع الخاص ـ، تبنَّت النخبة الجامعية للعلوم الاجتماعية عدداً من الاستراتيجيات حاولت من خلالها الاستفادة إلى أقصى حدٍّ من مواقعها الثابتة ـ وتمَّ ذلك، في الغالبية الأغلب، على حساب شللها «الأسيرة»، أي الطلاب: فمن جهة، شرع أساتذة علم الاجتماع، منذ أواسط السبعينات، في استراتيجية تهدف إلى توسيع القواعد الجامعية لهذا الميدان، إلى حدوده القصوى: فقد أصبح اليوم لكافة الجامعات المصرية (١٥) أقسامها الخاصّة بالعلوم الاجتماعية، بحيث تستقبل كلَّ عام بين ٢٠٠٠ و٢٥٠٠ طالب، **ولكنْ دون أن يواكب هذا التوسّع أي تزايد نسبي بعددِ المدرّسين**. إذ يعمد عدد كبير من جامعات الصعيد، وهي «فروع» من الجامعات الكبرى، إلى تكريس ساعات تدريس إضافية لمدرسي «الجامعات الأمّ» أنفسهم. وقد جاء «إرداف» أقسام علم الاجتماع، بالمعاهد العليا للخدمات الاجتماعية، التي تحوَّلت إلى كليّات مستقلّة بدءاً من أواخر السبعينات، ليَصُبَّ في سياق هذه الاستراتيجية نفسها التي تسعى وراء الترقي المهني للمِلاك القائم من خلال تضخيم القاعدة الطالبية، لا سيّما وأن التفاوت المتواصل في نسبة عدد المدرسين إلى عدد الطلاب الذي يحذر منه المراقبون باستمرار، يستجيب هو **أيضاً** لضرورة «بنيوية» في سياق الحفاظ على مستوى معيشة مِلاك المدرسين. هكذا نشهد، منذ مطلع السبعينات، تضخُّماً لم يسبق له مثيل في عدد رسائل الماجستير والدكتوراه التي تناقش في الجامعات المصريّة،

وهي أطروحات يتقاضى المشرفون عليها مقابلاً نقدياً، ما يعزّزُ مداخيلهم على نحوٍ ملموس. هناك، اليوم، نحو ١٥٠٠ أو ٢٠٠٠ دكتور مصري في علم الاجتماع أو الخدمات الاجتماعية؛ وأكثر من ٥٠٠٠ حامل شهادة ماجستير في هذين الميدانين، يخوضون تنافساً محتدماً للحصول على وظيفة في المجال الجامعي أو المجال البحثي اللذين تطرقت، في ما سبق، إلى ضيق مجالهما. وسرعان ما يجد هؤلاء ضالتهم في الوظيفة «المضمونة» في القطاع العام، وسيصبح معظمهم في عداد زمرة «الاخصّائيين الاجتماعيين» الذين تزدحم بهم أروقة الوزارات ومراكز الإدارات المحليّة[١٦].

أمّا الجهازيّة الثانية التي أقامها علماء الاجتماع المصريّون، والتي تُسهم بكثافة في إعادة بَنْيَنة السوق منذ أواسط السبعينات فتتعلّق بقطاع النشر. ذلك أنَّ الطلاب في مصر هم القرّاء الوحيدون، وإن كانوا يشكّلون كتلة على قدرٍ ضئيل من «التبنيُن»، فهم قراء «أسرى» ليس لديهم من خيار آخر سوى الحصول على المؤلفات التي يصدرها أساتذتهم، لأنَّ استظهارها و«استفراغ» مادتها في الامتحانات هما الشرط **اللازم** للنجاح. ومن هنا الوفرة في المؤلفات ـ مؤلف واحد في السنة على الأقلّ، وأحياناً اثنان أو ثلاثة، بالإضافة إلى طبعاتٍ جديدة من مؤلفات سابقة ـ التي يُصدرها معظم الأساتذة الجامعيون؛ وفي طليعتهم أساتذة مادة علم الاجتماع الذين يحظون بعقودٍ خيالية مع أصحاب دور نشر إذ تتراوح حقوقهم بين ٦٠ و٧٥٪، وقد تبلغ أحياناً ٩٠٪ من سعر الغلاف. وهناك في مصر اليوم أكثر من خمس عشرة «سلسلة» لمؤلفات «علم الاجتماع المعاصر» لدى مختلف دور النشر المصريّة، ولا يميز بين هذه السلاسل لا التوجهات النظرية أو الإيديولوجية، ولا الأغراض العلمية المتميّزة، وإنَّما كون المؤلفين الذين يُغذّون إصداراتها هم من الأساتذة الجامعيين. وهكذا نرى أنّه من أصل ٨٠ عنواناً تشتمل عليها «سلسلة علم الاجتماع المعاصر» التي تصدرها دار المعارف، وهي إحدى دور النشر الرئيسية في القطاع العام، هناك نسبة نحو الثلثين تحمل تواقيع خمسة مؤلفين فقط، وكلُّ عنوانٍ من هذه النسبة الكبيرة يحمل توقيع اثنين أو ثلاثة من هؤلاء المؤلفين الخمسة وفق ما يمليه عليهم ضمان القدر الأكبر الممكن من التوزيع في أوساط الطلبة في جامعتي القاهرة وعين شمس حيث يتولون تدريس هذه المادة. وثمة ناشرون يقصرون نشاطهم على النشر الجامعي، ويكتفون بنقاط توزيع وبيع في حرم الجامعات حيث يقتصر دورهم على استنساخ ملازم المقرّرات الجامعية. إلاّ أن الملازم المستنسخة تُباع من الطلبة على أنها كتب! في المجموع، هناك نحو مئتي مؤلَّف تُطبع ويعاد طبعها كل سنة ـ مع تغيير عناوينها إذا دعت الحاجة ـ وليست في الحقيقة

سوى «مجموعة منتخبات» أو ترجمات «مُعيبة»، ويقتصر إسهامها في المعارف السوسيولوجية حول المجتمع المصري إلى حدوده التعبيريّة الدنيا. والمؤكّد أن نحو ٣٠٪ من المداخيل السنوية للمدرسين الأبرز والأكثر شهرةً يتمُّ توفيرها من عملية بيع الطلاب هذه الدراسات «النظرية» التي تحول الغزارة في تأليفها ونشرها دون اللجوء إلى تدعيمها بدراسات ميدانية.

وأخيراً، هناك «بديل الهجرة» إلى جامعات شبه الجزيرة العربية، وهو بديل يحتلُّ مكانة خاصة: إذ يتكرّر اللجوء إليه كل أربع أو خمس سنوات، حيث يوفد الأستاذ الجامعي، وفق نظام «الإعارة»، للتدريس في جامعات البلدان النفطية لمدّةٍ تتراوح بين سنتين أو ثلاث سنوات؛ وتبدو هذه «الهجرة» وكأنها الشرط **اللازم** «لتراكم بدائي» يوفّر للأستاذ الجامعي أن يحظى بكافة «المظاهر الخارجيّة» الضرورية لبيان مكانته ـ شقّة، سيّارة... ـ ويُتيح له معاودة إنتاجه الاجتماعي ـ تعليم الأولاد وتزويجهم... إن بديل الهجرة، وهو حكرٌ على «الأساتذة» من المدرّسين الجامعيين، يبدو خطوةً تتمُّ داخل المِلاكِ المهني، وهنا يمكن السؤال عمّا إذا كانت «الإعارة» إلى جامعة عربية لا تمثّلُ بالفعل نوعاً من «طَقس عبور» يحقق الأستاذ الجامعي من خلاله تلك النقلة من «مثقف خاضع» إلى «مثقف مُهيمِن». ومما لا شك فيه أنَّ التحكّم بقرارات نظام الإعارة الجامعي يُمثّل الأداة الأكثر فعالية لسيطرة «المثقفين المهيمنين» على «المثقفين الخاضعين» وإحدى القنوات الأبلغ دلالة «للشلليّة الجامعية».

وبجمعهم بين هاتين الجهازيّتين يتوصل الأساتذة الجامعيون المهيمنون إلى ضمان مداخيل ـ تراوح، من دون شك، بين ٨٥٠٠ و٢٠٠٠٠ جنيه في السنة[١٧] ـ يصعب القول فعلاً في أية مرتبةٍ تضعهم في تراتب المداخيل المصريّة في ظلّ **الانفتاح**، لكنّها تجعلهم بالتأكيد الأكثر حظوةً من بين موظفي القطاع العام. بيد أنَّ الثمن الذي يدفعونه مقابل هذا النجاح «التعاضدي» قد يكون باهظاً على المستويات الثلاثة: السياسي الإيديولوجي، والاجتماعي، والمهني العلمي المحض.

ذلك أن المنطق البيروقراطي وضرورة الحفاظ على الفرص المتاحة «للإعارة» إلى جامعات البلدان النفطية يُفضيان إلى إشاعةِ ميولٍ **لا سياسية ومحافظة** أصبحت تشكل العناصر المكوّنة للهويّة المهنية لعلماء الاجتماع. لقد أصبحت «سوسيولوجيات التحرير» مجرّد ذكرى، واللافتُ، في مجتمع تشرّع الصحافة فيه أبوابها لآراء الجامعيين «المسؤولة»، هو غيابُ علماء الاجتماع، عدا استثناءات قليلة، عن جوقة المواقف المُعْلَنة حول قضايا الساعة الكبرى.

وإذا استخدمنا مصطلحات البنية الاجتماعية للمهنة، يمكن القول إنَّ الحصول على ساعات تدريس إضافية، وبلوغ سوق النشر أو «الإعارة» في جامعات عربيّة، تجعل من الشلليّة (Clientélisme) القاعدة الرئيسية لنسق العلاقات بين أفرادها. ولكنْ، وفي الوقت نفسه، يُترجمُ التشبُّث بامتيازات النخبة الجامعية والتوسُّع بها عبر شروطٍ، تبدو أكثر فأكثر صعوبة، لجبهِ الوافدين الجدد وعبر تفاقم المنافسة داخل مجال المهنة بالذات. ومن هنا هذا الإخفاق المتكرِّر (أربع مرّات على الأقل منذ عام ١٩٤٥) في مساعي علماء الاجتماع المصريين لتشكيل منظّمة مهنية تكون قادرة على الجمع بين مصالح أعضائها المتضاربة، وهذا الإحكام المطلق لنسقٍ يَجْعلُ من مجرَّد الانتقال من جامعة ـ من شلّة ـ إلى أخرى، أشبه بالأمر المستحيل.

والأدهى من ذلك، أنَّ حتَّى تنظيم المهنة ومعايير الترقية المرعيّة الإجراء تبدو وكأنها تُمهِّد لعملية **إحاطة فعلية بالمجتمع المصري** من قبل علماء اجتماعه. وإذا أخذ بعين الاعتبار إعداد الأطروحات الجامعية، ويكون موضوعها وميدانها، في معظم الأحيان، «مسقط رأس» الطالبِ الذي يعدُّها، أمكن القول إن علماء الاجتماع الجامعيين يُعدمون أي مدخلٍ مُنظَّم لمقاربة المجتمع «الحقيقي». فمثل هذا المدخل يبقى مُستحيلاً بالفعل، إلاّ عبر «طلب من الدولة» ويمرّ عبر مراكز البحوث «التطبيقية»، وهي بمثابة إهانة للجامعيين الذين يريدون إجراء أبحاث ميدانية. ولعلَّ السجال الحاد الذي دار، خلال دراسةٍ ميدانية للتطرّف الديني عام ١٩٨٢، بين سعد الدين ابراهيم وإدارة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، حول «السريّة في العلوم الاجتماعية»[١٨]، لعلَّ هذا السجال هو أفضل ما يُعبِّر عن الصعوبات التي تعترضُ مثل هذه التسوية بين الأغراض «العلمية» للجامعيين وهاجس السلطات في اللجوء إلى الباحثين لتحسين وسائل قمعها إلى أبعدِ حدٍّ ممكن.

عقدة الخواجه[١٩]

إنَّ بيان الاستراتيجية الثانية يتَّخذ، على الفور، طابعاً سجالياً: لقد أشرتُ، فيما سبق، إلى «وصف مصر الجديد بالأمريكاني» والاتهامات ـ تجسس، خيانة، خطر على أمن البلاد... ـ التي يُواجه بها المثقفون المصريون الذين يميلون إلى «التواطؤ مع هذا المشروع الجديد»، وهي اتهامات تعبِّر خطورتها عن أهميّة الرهانات المادية والرمزية، المهنية والاجتماعية التي ترتبط بهذا الخيار.

في هذا السياق، يُصبح تراكم رأس المال الرمزي، مشفوعاً بالألقاب الجامعية الأجنبية، وسيلة **للابتعاد** عن سوق العمل الفكري «المحلّي»، بمقدار ما تُفضي سيرورة

المثاقفة في أساس تحصيل المثقفين «الحديثين» إلى «تجنيس» (من جنسية) في النسق الذي وفَّر لهم هذا التحصيل. والأثر الفعلي للجنسية ليس هنا أكثر من حالة قصوى: فما يُعوَّلُ عليه هو أنَّ الجوهري في النشاط المهني للمثقفين المعنيين يتمّ في إطار بنئ وجامعات ومراكز بحوث ومجلاّت... - ووفق معايير خارجة عن السوق المصرية. لقد كُرِّست مؤلفات كثيرة لظاهرة «هجرة الأدمغة» المصرية التي كانت الجامعة الأميركية بالقاهرة إحدى قنواتها الرئيسية، بالإضافة إلى «مُنَح السلام» التي استحدثت منذ بعض الوقت وأصبحت توزَّع بكثافة بعد اتفاقيات «كامب دايڤيد»؛ وفي كلتا الحالتين بدا الأمر وكأنّه تدعيم لتجمّع علمي مصري أميركي يُناط به شأن التوسُّط بين الوطن الأمّ والوطن بالتبنّي. وما يُوضع موضع التساؤل ليس **رحيل** هؤلاء المثقفين بالذات (ذلك أن خيار الهجرة لطالما اعتبر خياراً «شرعياً» سواء من قبل الدولة أم من قبل المجتمع) بل الظروف التي واكبت، بدءاً من أواخر السبعينات، «عودة المهجرين» في سياق استئناف المعونة الأميركية لمصر على نطاق لم تشهده من قبل[٢٠].

إنَّ أوَّل أثر لتنامي مبادرات البحوث الأجنبية في مصر تمثل في إعادة تكوين المهن الفكرية داخل البنية الاجتماعية. فمن خلال إنشاء «قطاع خاص» فعلي للبحث، أفسحت هذه المبادرات في المجال أمام بروز نخبة منافسة للأساتذة الجامعيين المهيمنين تتمتع بشروط عمل وحياة لا تقارن بشروط عمل وحياة هؤلاء، ولا تتوافق، خصوصاً من حيث الفئات العُمْرية، مع التراتبية التقليدية. والواقع أن بنية رأس المال نفسها التي بفضلها يرقى المثقَّفُ إلى مرتبة المثقف المُهيمن هي التي تبدَّلت لصالح نفر ضئيل من الأفراد جعلتهم إجادتهم للغة الأجنبية، ومصادر ألقابهم الجامعية وشبكات علاقاتهم، في موضع واجهة التوسُّط بين المؤسسات الفكرية في مصر والولايات المتحدة أو أوروبا. وقد ارتسمت معالم تحالف غير رسمي بدءاً من مطلع الثمانينات: فهناك، من جهة، المثقفون المصريون الأميركيون الذين رسَّخوا مواقعهم في النسيج الجامعي الأميركي خلال الستينات، ويستغلّون تجدُّد اهتمام الولايات المتحدة ببلدهم الأمّ لتثمير «امتيازهم المقارن» عبر إدارة برامج بحوث الجامعات الأميركية في مصر؛ وهناك، من جهة أخرى، الجامعيون المصريّون الذين يستندون إلى شبكات العلاقات هذه لإنشاء موقعهم الخاص في المجال الفكري المصري. ويوفر كلّ من مؤتمر دراسات الشرق الأوسط (MESA) وهيئة البحوث الاجتماعية ميداناً خصباً لمثلِ هذه الصلات، وحيث التوجهات الإيديولوجية لا تلعب دوراً حاسماً بالضرورة.

أما في نمطه السجالي فإنَّ خطاب الأزمة يُظهر خطوط شقاق جديدة داخل الجسم

الفكري؛ وهذه الخطوط ليست حدود مواجهة بين مدارس أو نزعات إيديولوجية، بل هي حدود مواجهة بين أولاءِ الذين قبلوا أو استطاعوا، بطريقة أو بأخرى، أن يشاركوا في «معمعة» قروض البحوث الأجنبية وأولاءِ الذين رفضوا أو لم تُتح لهم المشاركة. ويشير محمود عبد الفضيل، من جهته، إلى أوجه الشبه بين هذا المسار وما أسميته بديل الهجرة إلى الجامعات في البلدان النفطية:

«إنّ عدداً كبيراً من الأساتذة والباحثين المصريين النابهين يشتركون في أعمال البحوث البحثية المصرية ـ الأجنبيّة المشتركة عن طيب خاطر أو على مضض... فالحقيقة أننا جميعاً جزء من هذه الظاهرة، على اختلاف درجة تحفّظاتنا ومع صدق أو زيف وعينا، لأنها قد غدت السبيل الوحيد أمام الكثيرين لمحاربة خطر «الاندثار العلمي» وللتخفيف من حدّة الضغوط المادية التي تدفع باتجاه الهجرة إلى خارج الوطن (...) وتلك هي بحق قمة المأساة بالنسبة للعالم أو الباحث المصري المخلص، فجمهرة هؤلاء نجدهم مضطرين إمّا للهجرة «الخارجية» في اتجاه بلدان الخليج، أو للهجرة «الداخلية»، ولو لبعض الوقت، في اتجاه المشروعات الأجنبية والمشتركة في ظلّ ظروف الإحباط المادي والمعنوي المتزايد في المؤسسات التعليمية والبحثية المصرية، وفي ظلّ موجة التطلعات الاستهلاكية وموجات التضخم العارمة التي أخذت تجتاح المجتمع المصري منذ منتصف السبعينات»[٢١].

على مستوى العلاقات بين المثقفين والسلطة، يميل التدخّل الأجنبي إلى استبدال المعايير البيروقراطية التي توجّه الطلب الدولتي للأعمال البحثية، بمساومة غير رسمية حول «تقاسم الأغراض» يكون من نتيجتها أن تُصبح بعض الرهانات الأساسية في صيرورة المجتمع المصري في عناية الأعمال البحثية الأجنبيّة. وأشير هنا، دون أن يكون بإمكاني التوقف طويلاً عندها، إلى مسألة تحديد النسل التي ترد في أولويّاتِ كلّ المساهمين الدوليين في المعونة الاقتصادية لمصر، والدراسات البحثية حول الأرياف التي تحفّزها وتشرف عليها هيئات تعبّر عن اهتمامات هيئة المعونة الأميركية (US AID)، أو حتى الدراسات الميدانية التي يتنافس عليها عدد كبير من الهيئات الاستشارية الدولية وبعض المؤسسات الأخرى. وهكذا يشهد الوضع المصري بموازاة الأنصبة الرسميّة المُعدّة لاستقبال ومعالجة علوم المجتمع ـ الجامعات، ومراكز البحوث... ـ، قيام بنىً تابعة، إلى حدّ كبير، لمصادر التمويل الأجنبي وغرضها الأساسي البحث في «ما لم يفكّر فيه» العلمُ الرسمي. وخطاب الأزمة هو أيضاً التعبير عن المواجهة بين هذين العلمين. ونشير هنا إلى «الضيق» الناجم عن مثل هذا الالتفاف:

فلكي يتمّ لك بلوغ العلم الكامل بما أنت عليه، عليك أن تمرَّ بالتصوّرات التي أسهم **«الغير» في تمويلها.**

معاودة التعبئة على أساس الهوية

يتضح منذ مطلع الثمانينات بروز نَمطين من الخطاب، هما، في وقت معاً، خصمان ومترادفان؛ فمن جهة، هناك الخطاب الذي يدعو إلى تجاوز «الأزمة» بصوغ «نموذج عربي»، ومن جهة ثانية، الخطاب الذي يدعو إلى «نموذج إسلامي» للعلوم الاجتماعية؛ ويرى الخطابان أن صوغ مثل هذا النموذج من شأنه أن يُهدي إلى سبل تعبئة نضالية جديدة للمثقفين. والقاسم المشترك بين العلوم الاجتماعية «العربية» أو «الإسلامية» يكمن في أن النموذجين يُطرحان على أنهما بدائل شاملة لمشكلات العلاقة بين المثقفين والسلطة، وبين المثقفين والغرب، وبينهم وبين أنفسهم وممارساتهم الخاصة. ذلك أن المقاربة العربية، شأن المقاربة الإسلامية، تنطلق من إشكالية «الهوية» لتبني عليها تشخيص الأزمة وآفاق تجاوزها. فالمجتمعات «العربية» أو «الإسلامية» التي تعاني من أزمة هوية ـ مهما كانت العوامل الموضوعية لهذه الأزمة ـ تنجب مثقفين، يعانون هم أنفسهم، من «اقتلاع ثقافي»، وينتجون، عبر **استبطان** الأزمة، خطاباً وعلوماً تحدِّد شرط معاودة إنتاجها إلى ما لا نهاية. ومن هنا ضرورة إجراء قطيعة تكون قبل أيِّ شيء، وفي وقتٍ معاً، نظرية وإيديولوجية؛ وهذه القطيعة هي وحدها القادرة على ابتكار شروط نهضة جديدة. ففي مجال العلوم الاجتماعية، الأزمةُ تعني، بحسب عبد الباسط عبد المعطي

> أن ثمة رفضاً للممارسات المهيمنة لهذه العلوم وانها غريبة عن الواقع السوسيولوجي العربي. وهذا يعني أنه ينبغي البحث عن **هوية** أصيلة لهذه الممارسات تجعلها في خدمة اهتمامات الوطن العربي وتطلعات وآمال أغلبية مواطنيهم[٢٢](*).

ويشير عادل حسين مستخدماً العبارات نفسها تقريباً، ولكن هذه المرّة في سياق منطق «إسلامي»، إلى أنَّ

(*) آثرنا أن نذيّل المقتطف بعلامة (*) إشارة منّا إلى أن النصّ كما يرد أعلاه ليس النصّ العربي بحرفيته لتعذّر عثورنا عليه؛ ويبقى أنَّ التعذّر ليس عذراً. ولكن حاولنا المستطاع، نقل مضمون النص بحرفيته. لذلك فإن القلّة القليلة من الاقتباسات التي وسمت بـ (*) دون إحالة، هي إعادة ترجمة، فاقتضى التنويه (المترجم).

> نظريات العلوم الاجتماعية، خصوصاً تلك التي تقوم على قدر أقلّ من التجريد (أي عندما يتناول التحليل هذا المجتمع المتعيّن أو ذاك، وليس المجتمع البشري بصفة عامة) لا يمكن ألا تكون ملتزمة (...). وأعترف، من جهتي، أنني ملتزم بمعسكر مجتمعي العربي وبرسالتي الإسلامية وأؤمن بحق هذا المجتمع على إقامة حضارته المستقلّة بكلّ مكوّناتها، كما ألتزم بصفٍّ العدالة الاجتماعية والمحرومين[٢٣](*).

أصبح بالإمكان التشديد على عدد من القواسم المشتركة بين هذين المنطقين:

ـ **رفض شمولية العلوم**: إذ يميل التمييز في مجال علوم الطبيعة والهندسة، وتعميمه ليشمل العلوم الاجتماعية، وبين المناهج والتقنيات التي يُزعم أنها محايدة والمبادىء النظرية أو الفلسفية المؤسسة، يميل هذا التمييز إلى عزل «نواة صلبة» من العلوم الغربية، وهي النواة التي لا تنسجم مع «الأصالة» «العربية» أو «الإسلامية». ويستحيل عدم الانسجام هذا إلى عداء «جِبِلّة» (native) يكنّه العلم والفكر الغربيّان لتطلعات الأصالة العربية أو الإسلامية: المادية مقابل الروحانية، والحضارة مقابل حضارة الخصم...

ـ التأكيد على «خصوصية» عربية أو إسلامية، من شأنه أن يُترجَم بتأسيس معارف وممارسات فكرية «نوعية»، هي وحدها القادرة على التعبير عن الأصالة وضمان الحفاظ عليها.

ـ التأكيد على «بدهية» هذه المعارف: إنها تُعبِّر، كما ينبغي وبالتمام، عن واقع الهوية، ومُدرَكة على الفور لدى مُتلقيها؛ وتجعلها صياغاتها كمعارف «عضوية» تمنح مَن يمتلكها المكانة التي يستحقها في المجتمع.

على مستوى أوّل يمكن القول إنَّ «عروبة» أو «إسلامية» هذه المعارف هما عروبة وإسلامية مَنْ يمتلكها، وفي ذلك ضمان «معرفة الغير» التي بفضلها يتمُّ تأويل مظاهر الخصوصيّة على نحو صائب:

> **إنَّ مواقف وأحكام ورغبات وتطلعات الرجال والنساء لا تظهر بوضوح لعينِ مراقبين مجرّدين من التعاطف (...). إن إدراك القيم هو، نفسه، تعريفها، أي أن الإدراك لا يتم إلاّ إذا كانت القيم مدركة من خلال تجربة فعلية. وبعبارة أخرى، لا يمكن القول إنَّ القيمة قد عُرفت إلاّ، وفقط إلاّ إذا كانت تثير لدى المراقب حركةً وانفعالات ومشاعر كما تتطلبها طبيعته الخاصة بالذات[٢٤].**

وفي مثل هذا القول مدخلٌ لحقٍّ حصريّ يمتلكه **أهل الداخل** وحدهم في معرفة أنفسهم ويطّرح، على أنها «استشراق» مجرَّد وبحت، كل محاولة للاقتراب من قبل الخارج، في سياقٍ تجري فيه المنافسة، كما أشرتُ في ما سبق، بين مثقفين «أهليين» واختصاص خارجي.

على مستوى ثانٍ، يمكن القول إنَّ هذه «العروبة» أو هذه «الإسلامية» هما عروبة أو إسلامية سيرورات، تجعلها علم اجتماع، واقتصاد، وعلوم سياسية عربية أو إسلامية، غرضاً لها:

> «إن علم الاجتماع العربي هو علم عربي بتوجهاته الفكرية ونابع من دراسة تاريخنا الاجتماعي؛ إنه علم عربي بغرضه، أي المجتمع العربي والقضايا المجتمعية التي يدرسها والمتجذّرة في عمق كياننا؛ وهو علم عربي بمعنى أنه يجبه القضايا المركزية في المجتمع العربي وليس فقط القضايا الثانوية أو الجزئية. وهو علم عربي بأولويات البحث التي يطرحها على نفسه، والتي ترتبط بالتحديات الرئيسية التي تواجه المجتمع العربي، وبنتائج هذه التحولات التي توضع لخدمة المجتمع العربي وقضايا معاصرته، كما توضع في خدمة جماهير الأفراد وليس في خدمة مصالح معينة أو جماعات معينة[٢٥](*).

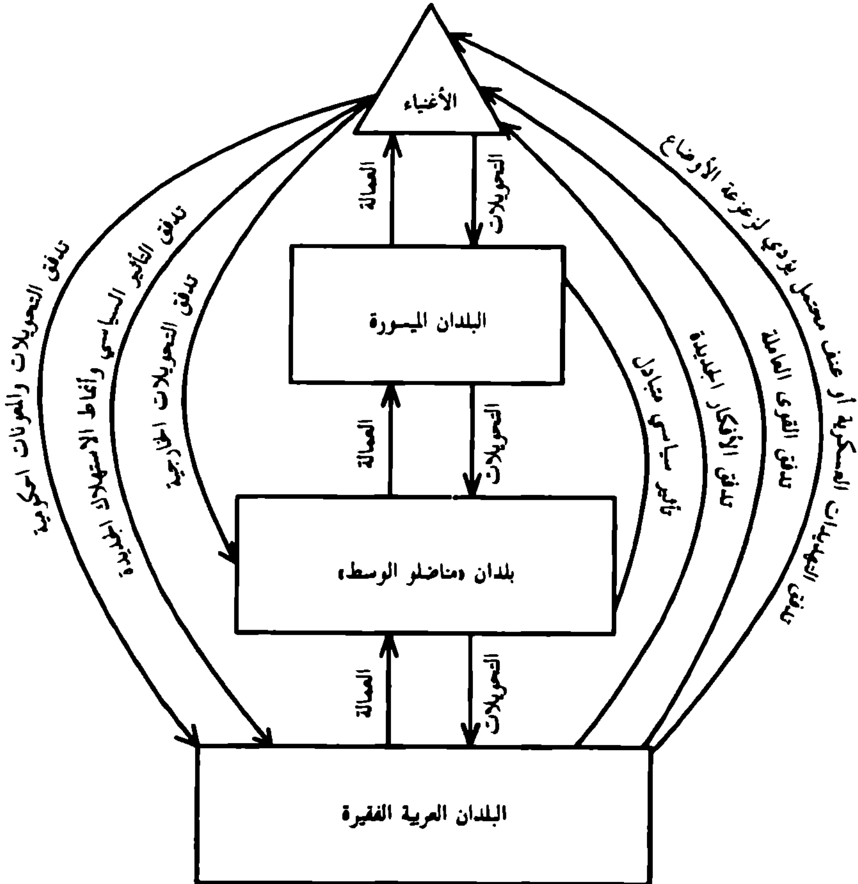
وقد قيلت أمور مماثلة بشأن علم اجتماع إسلامي. إذ يرى اسماعيل فاروقي أنّه، توخياً للدقّة، ينبغي الكلام على علوم **أمّتية**[٢٦] بدلاً من الكلام على علوم اجتماعية. أي بعبارة أخرى، لا بدّ لعلم اجتماع عربي أو لعلم اجتماع إسلامي أن يعرض لما يحمل **الخصوصيّة** العربية أو الإسلامية في أشكال الاجتماع الشرقية: وبذلك يتم تحديد مجالٍ لغرض هذا العلم، ولكن أيضاً، تحديد شروط الالتزام التي يوضع المثقفون حيالها.

وأخيراً، على مستوى ثالث، إن خصوصية العلوم الاجتماعية العربيّة/ الإسلامية تكمن في العلم ذاته، في قيم الحقيقة التي يستخدمها هذا العلم والطرائق الذي يستثيرها. ويعثر عادل حسين على الشرط الجوهري لممارسة نظرية «أصيلة»، وحدها القادرة على بيان خصوصية **المجتمع الأمّة**، وضرورة أن تضمّن العلوم الاجتماعية ميثاقَها

> المفهومَ الأخلاقي للإيمان الغالب، أي الإيمان بحضارة إسلاميّة تقوم على التأكيد على وجود الله الواحد الخالق(*).

نجد هنا أُسس «عقلانية إسلامية عربية» في مقابل «العقلانية الدنيوية الغربيّة». ومثل هذه العقلانية قد تجد لدى ابن خلدون، الذي يُشار إليه بوصفه «المؤسّس» الفعلي لعلم الاجتماع، ضمان تقوُّمها عبر نوع من التطويع الراهن الذي يُجرى، اليوم، لقوانين تطور المجتمعات العربية التي سلّط الضوء عليها منذ ذلك الحين.

بإمكاننا أن نجد بياناً واضحاً عن الطريقة التي تتمفصل بها خصوصية الغرض هذه ـ العروبة أو الإسلامية ـ مع خصوصيّة المعارف التي يُفترض أنها تعبّر عنها، من خلال شكلين بيانيين. الشكل الأوَّل الذي اقترحه سعد الدين ابراهيم(٢٧)، يعمد إلى تمثيل نسق نمو العلاقات والمبادلات التي تتمحور حولها بنية **الوطن العربي** كنطاق انتشار للعلوم الاجتماعية العربية.



إنَّ ما يُبيِّنه هذا الشكل البياني هو تَقَوُّم **الوحدة العربية** بوصفها، في وقت معاً، أُفْقَ التوجُّه والغرض الأخير للعلوم الاجتماعية العربية: ولا يمكن النظر إلى أيٍّ مقوِّم من مقوماتها أو أية سيرورة من سيروراتها إلاّ في إطار نَسَقِ تفاعلها، وهو النسق الذي يُجسِّد درجة تماسكها أو مخاطر زعزعة الاستقرار التي تهدِّدُ النسق بمجمله. ومِثْلَ هذا المَطمَح الجمعي - «الوحدوي» - سيتيح لسعد الدين ابراهيم، دون أن يُبدِّل من شبكة تحليله، أن يُغيِّر موضع البنى الاجتماعية التي يعتلمها على مستوى كلِّ مقوِّم من مقوِّمات القاعدة، ليضعها على مستوى المجموع - الوطن العربي:

> «يمكن القول إن النفط، وانتقال اليد العاملة والأموال عبر الحدود القطرية، تمثل واحدة من الثورات الصامتة في الوطن العربي. ذلك أن أثرها يتمثل في مولد نظام عربي اجتماعي جديد يتجسد ملمحه الرئيسي في تقسيم طبقي جديد فيما بين البلدان العربية، ثمّ على صعيد كلّ من هذه البلدان. ولقد نجم عن هذا النظام، من التقسيم الطبقي الجديد على صعيد الوطن العربي، عدة صلات وترابطات فيما بين الفقراء ومتوسطي الحال والأغنياء من الأقطار العربية. (...) ونطرح مقولة أن هذه العلاقات الجديدة تعطي الوطن العربي مستوى من الترابط الاجتماعي - الاقتصادي لم يسبق له مثيل منذ وصول الأمبراطورية العربية الإسلامية إلى أوج قوّتها في القرن الثامن للميلاد. ومع ذلك، فثمة بون شاسع بين نوعية هذه الوحدة، وبين ما كان يحلم به القوميون العرب في القرن العشرين» (ص ١٩).

نشهدُ هنا استقرار نسقٍ من التساؤلات التي تنتظم حول الثنائية: وحدة/ انقسام؛ وتبدو فيها وحدة الأمّة العربيّة كرهانِ المصالح المتناقضة لكافة الأطراف المعنيّة، ولا يأتي التذكير هنا بالحقبة التي شَهِدَت ذروة «الوحدة العربية»، في القرن الثالث عشر، إلا بوصفه «نقطة اعتلام» لوجهة التاريخ ومعناه. وتُبيِّنُ «ديناميّة» الشكل البياني الذي يقترحه سعد الدين ابراهيم، واقع أنَّ العرب - بله علماء الاجتماع العرب الذين يجهدون في إبراز خصوصيتهم - لا يمتلكون خيار وحدتهم، بل إن أقصى ما يمتلكونه هو خيار المضامين والأوجه النوعية للتفاعلات فيما بينهم؛ فقد تميل هذه الأخيرة إلى تضييق الهوّة بين مختلف الأجزاء المكوِّنة للأمة العربية أو إلى مفاقمة التفاوت بينها. وتُختصر رسالة العلوم الاجتماعية هنا بالسعي إلى إبراز عوامل الوحدة/ الانقسام في الوطن، والتي تشكِّل أيضاً شروط الالتزام التاريخي التي تواجه هذه العلوم.

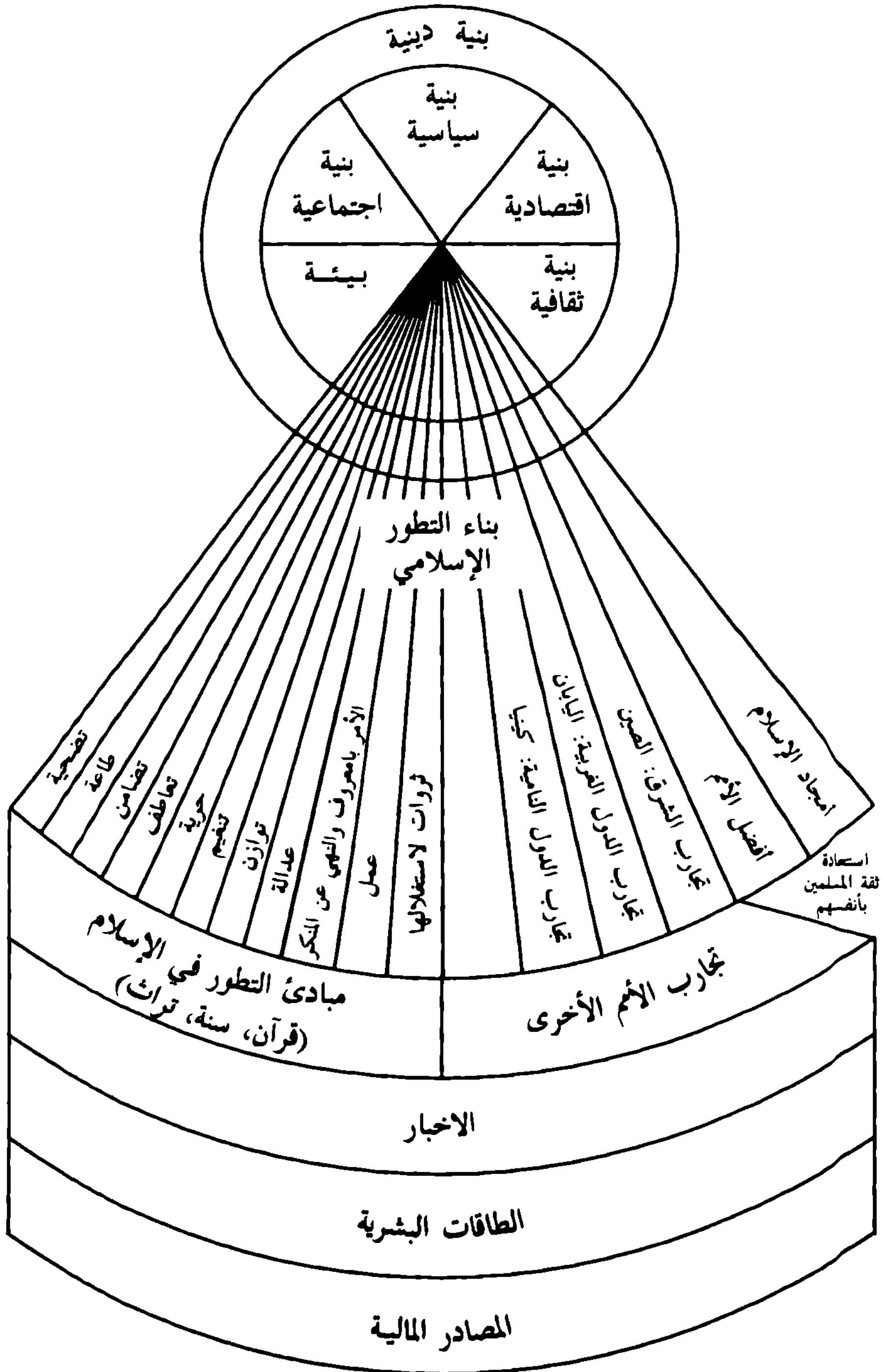
في المثال الذي يقدِّمه سعد الدين ابراهيم، كانت وحدة المجتمع العربي تَمْثُل في

التاريخ. أما وحدة ـ أو الأحرى توحيد ـ المجتمع الإسلامي فتمثل، بصرف النظر عن تنوّع مجالات تحققها، في مثالٍ متعالٍ لمجتمعٍ ينبغي أن يصبو إليه كلُّ تجمّع بشري مسلم لإيفاء العهد الذي يربطه بخالقه. ومن هنا ينشأ التعرُّف إلى الغرض المخصوص لعلم اجتماع إسلامي في إطار تمفصل ما هو روحاني في الإنسان، إذ «يستقوي» بالوحي، مع الشروط المادية لوجوده:

«لا يمكن لمدرسة إسلامية في علم الاجتماع أن تنشأ إذا لم يعمد علماء الاجتماع المسلمون إلى تحليل معطياتهم استناداً إلى المفهوم القرآني حول القيمة المطلقة للحقوق والواجبات والفرائض الإنسانية»

بحسبِ ما جاء في كتاب فاروقي. وعليه، يتضح، في الحال، الطابع المعياري لكلِّ علم اجتماع إسلامي، إذ تنتظمُ تساؤلاته وفقَ ثنائية تطابق/ تعارض السلوكات أو البنى الاجتماعية قياساً على المثالِ المُفَارِق «للاجتماع الإسلامي». ويجب أن يُقرأ الشكل البياني المُثبَت **أدناه**، والذي يهدف إلى تسمية سبل إقامة المجتمع **العادل**، بطريقةٍ «مُتَعدّية»: «من أعلى إلى أسفل»، إن مهمة العلوم الاجتماعية هي أن تسلّط الضوء على النحو الذي **يُشكّل** فيه الوحيُ السلوكات البشريّة. والمحور هو محور **تنوّع** الإنجازات التاريخية للمثال المُفَارِق للمدينة العادلة. ومن «أسفل إلى أعلى»، أي في الاتجاه المعاكس، إن رسالة العلوم الاجتماعية الإسلامية هي أن تجعل أشكالاً من التعبئة أمراً ممكناً: كتعبئة المصادر المالية والطبيعية والبشريّة للمجتمع وتوجيهها، عبر برامج التنمية «الإسلامية»، نحو تَحيين (actualisation) مثل هذا المثال. أي بعبارات أخرى، إن تدخُّل **علماء**(*) **الاجتماع** إنّما يتمّ عند تقاطع المادي والروحاني، والطابع المُتعدّي لهذه العلاقة بين النموذج المثالي وأشكال تحققه التاريخية هو الذي يُعيِّن مكانة ودور العلوم الاجتماعية بوصفها نصاب توسُّط بين هذا وتلك: صوغ التأويل السوسيولوجي للأمر الإلهي وبيانُ كيف أنَّ هذا الأمر يصلح «لكل زمان ومكان»؛ تقويم مدى تطابق إجراءات التحديث وبرامج التنمية مع الأحكام الإسلامية. وهكذا تكتسب العلوم الاجتماعية الإسلامية بُعداً مقارناً مُضاعفاً: إذ تشير، بحسب المحور التطوري، إلى **التفاوتات** التي تظهر في هذه التشكيلة الاجتماعية المعاصرة أو تلك، قياساً على أشكال تحقق المجتمع الإسلامي في التاريخ، وفي طليعة هذه الأشكال نموذج مدنية الخلفاء الراشدين؛ أما بحسب المحور التزامني، فمن خلال المقارنة بين أرجحية مختلف الحلول التي أوجدها المسلمون لقضايا هذا القرن.

(*) عالم هنا أقرب إلى المعنى الديني (المترجم).


بنية دينية
بنية سياسية
بنية اجتماعية
بنية اقتصادية
بيئة
بنية ثقافية
بناء التطور الإسلامي
تضحية
طاعة
تضامن
تعاطف
حرية
تنظيم
توازن
عدالة
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
عمل
ثروات لاستغلالها
تجارب الدول النامية: كينيا
تجارب الدول الغربية: اليابان
تجارب الشرق: الصين
أفضل الأمم
أمجاد الإسلام
استعادة ثقة المسلمين بأنفسهم
مبادئ التطور في الإسلام (قرآن، سنة، تراث)
تجارب الأمم الأخرى
الاخبار
الطاقات البشرية
المصادر المالية

قد يُطرحُ التساؤل، في سياق هذين المنطقين، حول كيفية معاودة انبناء تصوّر العلاقة بين المثقف والأمير التي تمثل إحدى أبرز نقاط الاستقطاب في خطاب الأزمة. من وجهة نظر إسلامية، يجب أن لا تكون العلاقة أقلّ مما كانت عليه العلاقة مع مرتبة المجتهدين[٢٩]، لأن عُلَماء الاجتماع (Social Scientists) لهم مثل صفاتهم «الزمنية» و«الدينية»:

«كمرشدين وقادة يمتلكون تصوّراً واضحاً للرؤية المحمّدية ولحكمة الأسلاف، مضافاً إلى تصوّراتهم الخاصة ومعرفتهم بالوقائع الحديثة، يُعتبر **علماء الاجتماع** المسلمون، علماء(*) الأمّة اليوم. إنهم بُناة استراتيجيّاتها ومتمثلو مستقبلها ومربّو الأمّة بالمعنى الأوسع للكلمة، وهم، في الوقت نفسه، أولياء قيادتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. إن **علماء الاجتماع** المسلمين هم المؤتمنون على هذه الرؤية وطليعة منفّذيها. إنّهم، بوصفهم المقرّبين، الورثة الحقيقيون للنبي في دور شهود الله لدى **الأمّة**»[٣٠].

إن مجتمعاً متطوراً ومزدهراً ومنسجماً، في الوقت نفسه، مع تعاليم الإسلام، لن يكون ممكناً إلاّ إذا اضطلعت العلوم الاجتماعية بالدور الذي كان يُناطُ «بالمثقفين» في العصر الذهبي للمجتمع الإسلامي. وغالباً ما يُلوِّح أتباع المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية بمثال **الشورى**[٣١] للتدليلِ على ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين المثقفين والسلطة؛ وتكمن أهميّة هذا المثال بالتأكيد في اتساعه لجمع «الديموقراطية» التي ينبغي أن يستفيد منها المثقفون (ولو على نحوٍ انتقائي، إذا دعت الحاجة) ـ لجهة حرية التعبير عن آرائهم وممارسة وظيفة نقديّة ـ إلى السلطة غير المُتنَازَعة التي يمتلكها الحاكم بحسب المثال النبوي الخليفوي، على كافة أوجه الحياة في المجتمع:

«يجب أن تُفهم الشورى على أنها تفاعل مفتوح بين أهل الخير من علماء وأخصّائيي الأمّة الذين تعرض عليهم للنقاش والتدقيق كل القضايا المطروحة والحلول الممكنة لها، بحيث يحظى الإمام على الدوام بمشاورات من شأنها أن تنمي علمه وفضيلته (...). (وإحدى وظائف **الشورى**) تكمن في الحفاظ على الشرعية وتدعيمها عبر ترشيد قرارات (الإمام) ـ ألا يُقال إنَّ من يُستَشَار لا يُخيّب الانتظار ـ وإذا أحاطت الحكومة نفسها بكوكبة أمينة من أهل العلم، تكون دولة الإسلام قد قامت على هديٍ من الشريعة»[٣٢].

(*) علماء الدين (المترجم).

أي بعبارة أخرى، إنَّ مثال علم الاجتماع الإسلامي يتَّجه نحو معاودة بنيةٍ مُحافظة للنخبة الحاكمة، تقوم على قسمة «مُدركة جيداً» للعمل بين الأمير والمثقفين.

بالإمكان السؤال حول كيفية قيام هذه القواعد المؤسسية والشبكات التي تتناوب على بثِّ ونشر هذين المثالين المتنافسين. يمكن القول، هنا، إن اتفاقيات كامب دايڤيد، حتَّى قبل أن تفتح الأبواب أمام برامج المعونة الاقتصادية الأميركية، وبعد أن استهلكت القطيعة بين شريحة واسعة من الأنتلجنسيا المصرية ونظام حكم السادات، قد شكَّلت منطلقاً لبروز أنماط جديدة من التعبئة التي يمكن تحليلها، وبصرف النظر على المواقف الإيديولوجية لمختلف أفرقائها، بمصطلحات **الممارسات**. وممّا لا شك فيه أنَّ المظهر الحاسم هو المنفى، القسري أو الطوعي، الذي اختاره عددٌ كبير من المثقفين المصريين، وما أتاحه من «صلة» بين هؤلاء وعددٍ من الشبكات. شبكات **عربيّة**، أوَّلاً: أوساط الطباعة والنشر، في بيروت وقبرص ولندن وباريس، حيث يتقاسم اللبنانيون والمصريون مهام تحرير المجلاّت والبنى العامة في ميدان النشر؛ وشبكات المؤسسات العربية التي تستبعد منها مصر «الرسمية»، ولكنها ترى من واجبها أن تستقبل هؤلاء المعارضين؛ وشبكات «التقدّمية» الغربية أو «المتعاطفة» مع القضية العربية التي توفّر لهؤلاء المنفيين مجالات عمل في الجامعات والأوساط الفنية ووسائل الإعلام. أما في ميدان العلوم الاجتماعية فقد أسهم مركز دراسات الوحدة العربيّة، في بيروت، ومركز البحوث العربية في لندن، أو حتَّى المعهد العربي للتخطيط أو منظمة العمل العربية، في بغداد، في منحِ هؤلاء المنفيين بُنى «انكفاء» ومنابر تعبير لا تقارن، من حيث الفعالية، بتلك التي كانَ من الممكن أن تتوافر لهم في مصر نفسها. وهناك أيضاً شبكات إسلامية: جماعات **انبعاث المسلمين** في ألمانيا أو كاليفورنيا، ومؤسسات **الدعوة** الإسلامية المحافظة التي أنشئت بإيعاز من الملكيّات النفطية بدءاً من مطلع الثمانينات ـ منظمة المؤتمر الإسلامي، أو الـ ISESCO (وهي المعادل الإسلامي لمنظمة اليونسكو) ـ أو المؤسسات الأخرى من كلِّ نوع، كمؤسسة الآغا خان للهندسة المعمارية وخطط التمدين. وهنا أيضاً، لا تكمن المشكلة في بُعدهم **الجسماني** عن مصر، بل في حقيقة أنَّ النشاطات الرئيسة لهؤلاء المثقفين هي نشاطات «مُستَخْدَمة» لدى هذه الشبكات. ويلتحق مشروعهم بمشروع المؤسّسات التي تستقبلهم، ويُعبِّر عن حقيقة ما آلت إليه العلاقات ـ مقاطعة رسمية، مقابل طلب كثيف على العمّال المصريين ـ بين مصر و«أشقائها» العرب أو المسلمين بعد عام ١٩٧٩: قطيعة مع نظام حكم السادات «الخائن» مع الحفاظ على التضامن والمبادلات مع المجتمع والشعب المصريين، البريئين من تخاذل قادتهما، ومع الأمّة

العربية أو الأمّة الإسلامية. وعلى غرار اليد العاملة المهاجرة، تبدو السمة البارزة لهؤلاء المثقفين هي الحركية المفرطة والتي تُترجم باشتراكهم في عدد لا يُحصى من الندوات والحلقات الدراسية وشتّى أنواع «الطاولات المستديرة»، وباستراتيجيات نشر عبر شبكات تبدو أكثر التزاماً بوحدة العروبة مما كانت عليه في حقبة الوحدة أو الدعوات إليها، وتبدو بالتأكيد على قدر من النزعة الإسلامية الجامعة مماثلة لتلك التي سادت عصر الافغاني: يمكن الحديث اليوم، عن وحدة عربية للمثقفين، على غرار ما يمكن الحديث، في موضع آخر، عن أوروبا الشعوب الأوروبية؛ ولا شكَّ في أن تحالف «الأزهر» مع الملكيّات النفطية سيؤدي إلى قيام نموذج «يتخطى الحدود القومية والوطنية» للمثقف الإسلامي المحافظ. ويحظى المثقفون المعنيون، «عرباً» كانوا أم «مسلمين» بصفة «ضمير مصر»: فبصرف النظر عن التعويض المعنوي والدلالات الرمزيّة لمثل هذه التسمية لم يلبث هذا الموقع أن أصبح مصدراً لمكافآتٍ مادية لا يُستهان بها فمركز دراسات الوحدة العربيّة، ولكي نكتفي بهذا المَثَل، يكافىء مؤلفي الدرسات الذين يكلِّفهم، والمساهمين في أعداد مجلته «المستقبل العربي»، ببدلات أتعاب تعادل تلك التي تدفعها أكثر المؤسسات البحثية الأميركية ثراءً.

وكان الحدث البارز، بدءاً من عام ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣، وفي سياق سياسة التهدئة التي خاضها مبارك حيال معارضي نظام حكم سلفه، هو ما يمكن أن نسميه «عودة المهاجرين»، بما في ذلك عودة مهاجري الداخل، وتنامي الأسس المادية، **داخل مصر بالذات**، «لابتعاد» المثقفين عن السلطة وانفصالهم عنها. والمؤشر على ذلك ليس تدعيم نظام تعدّد الأحزاب . فما زال الخطر قائماً على حق التعبير **العلني** عن الموقف السياسي المعارض الديني والناصري والماركسي[٣٣] . بل تعدُّد شبكات التعبير التي تتمثل، على نحوٍ أساسي، في سوق النشر وفي الصحافة.

أما ميدان النشر فيشهد بروز ناشرين مناضلين، وتوفُّر المشاريع التي يُنجزونها في هذا المجال للمثقفين «العروبيين» أو «الإسلاميين»، **على أساسٍ من الاعتبارات التجارية ووفق قواعد «حديثة» لإدارة الأعمال** ينفردون في تطبيقها في مصر، القنوات الضرورية لنشر أفكارهم. وأشير هنا إلى شخصيتين متنافستين ولكن «توأمين»، هما محمَّد رائف، مؤسس وصاحب دار الزهراء للإعلام العربي، ومحمَّد فايق، مؤسس دار المستقبل العربي. وينمّ مسار تأسيس هاتين الدارين، ومشروعهما في ميدان النشر، عن توازٍ فريد من نوعه: فبعد أن تأسست عام ١٩٨١ كفرع قاهري لمركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، لم تلبث دار المستقبل العربي أن انفصلت عن المركز لتتبنّى مشروعاً «ناصريّاً وعربيّاً» في مجال النشر يستبعد، لحسن الحظ، كلَّ أشكال

الاحتفالية لأدب القداسة والطبعات المتكرّرة للنصوص التأسيسية، مُفسحةً في المجال أمام أكثر القراءات نقداً للتجربة الناصرية. وتعمد الدار، في سياق هذا المشروع، على إصدار نحو ثلاثين مؤلَّفاً كلَّ عام في طبعات غير عادية من حيث عدد النسخ وتلاقي نجاحاً منقطع النظير في المكتبات، واسمةً مؤلفيها، أيّاً كانت توجهاتهم الإيديولوجية، بسمة القومية ـ التقدمية. أما دار الزهراء التي أسسها خلال السبعينات إخواني منفي في شبه الجزيرة العربية كوكالة لانتاج البرامج التلفزيونية، فقد استقرّت في القاهرة عام ١٩٨٥ كشركة توصية إسلامية للنشر، ليست غايتها نشر كتب **التراث** أو إعادة طبع القرآن . وهذا ما ينصرفُ إليه عدد من الناشرين التقليديين .، بل للإسهام في تفعيل «فكر إسلامي معاصر»، الأمر الذي يُترجَمُ، هنا أيضاً، بإصدار نحو خمسين مؤلفاً كلَّ عام، في طبعات هائلة، وتكريس مؤلفيها بوصفهم «مفكرين إسلاميين حديثين». وبصرف النظر عن الانتماءات الإيديولوجية المتعاكسة، لا بل المتعارضة، فإن اللافت هو ذلك التشابه الواضح بين استراتيجيات النشر التي يعتمدها هذان الناشران اللذان يحاولان استمالة جمهور من القرّاء إلى قراءة ناصرية/ إسلامية للرهانات الاجتماعية السياسية المعاصرة، وفق أسلوب «الصَّدَمات» النشرية. ويسع المراقب أن يلاحظ لدى «منشورات سيناء» ـ وفق منطق اجتماعي لا يُضاهى في طابعه «الاجماعي» ـ، عملية جَمْع ذات دلالة بالغة بين هذين المنطقين المتنافسين، قد يكون العامل الحاسم في نجاح هذه الدار: وذلك عبر تخصصها في إصدار مؤلفات يمكن اعتبارها **قراءات ناصرية ـ قومية** للمعارضة الدينية لنظام حكم السادات، أو **قراءات إسلاموية لإجحافات ثورة ١٩٥٢**[٣٤]؛ إذ تحاول دار سيناء أن توطّد منطق التعبئة «الهوّيّة»، أي منطق التنافس بين ما أشرتُ إليه بوصفه مثالاً «إسلامياً» ومثالاً «عروبياً»، في صلبِ السجال الإيديولوجي نفسه.

مجموعات فكرية جديدة أم نتاجات إيديولوجية جديدة؟

ليس في واردنا هنا، وبناءً على هذه الملاحظات، أيّة محاولة لافتراض أي نوع من التأويل لأدوار أو لأنصبة «المثقفين» داخل المجتمع المصري المعاصر. ومهما بدا وضعهم «تمثيلياً» معبّراً، غير أن علماء الاجتماع لا يمثلون مُجْمل استراتيجيات الإثبات أو مُجمل المسارات التي هي استراتيجيات ومسارات المثقفين على الغرار «الحديث» ـ هذا لكي لا نقول شيئاً بشأن «مثقفي واقع الحال»، أي علماء الدين ـ، كما أن الصعوبات في علاقتهم مع الدولة أو المجتمع أو مع أنفسهم، لا تعبّر عن المصير الذي أعدّه المجتمع المصري لمثقفيه. فقد كان ينبغي بأية حال، لصوغ مثل

هذا الافتراض، بَسْط نطاق هذه التساؤلات لتطاول فئات أخرى من المثقفين ربّما كانوا أكثر أو أفضل «التصاقاً» بتلك السيرورة «المُثقلة» لإنتاج ومعاودة انتاج المجتمع المصري: رجال القانون، والمحامون بخاصة، الذين يحتلّون، تقليديّاً، طليعة الصراعات الطبقية، والمؤرخون الذين يتولّون ضبط وإدارة المصطلحات السياسية السائدة، أو الروائيون وكتّاب الروايات المُسلسلة في الصّحف الذين يصنعون لمصر المرآة التي تكتشف ذاتها فيها، والذين قد يعتبرهم الكثيرون «علماء الاجتماع» الفعليين للواقع المصري[٣٥]. وكان ينبغي، خصوصاً، الأخذ بعين الاعتبار فئات اجتماعية أخرى، نجد أنها، وإن لم تكن مصنّفة في خانة «المثقفين»، في المعنى المحدّد الذي نعطيه للتسمية هنا، في حالٍ من التنافس الشديد مع فئات المثقفين في التعاطي الرمزي مع الرهانات الجماعية: ومن هذه الفئات مثلاً، الأطباء أو المهندسون[٣٦]، الذين (وينبغي التذكير هنا) يشكّلون، هم وليس جماعة «الأزهر»، الغالبية العظمى من عديد فصائل المناضلين الإسلامويين في الجامعة أو داخل الأحزاب السياسية وشبكة الجمعيات الأخرى.

أقصى ما بإمكاني هنا أن أحاول صوغ الأسئلة التي ينبغي، بحسب زعمي، أن يجيب عنها كلُّ تحليل لأدوار وأنصبة «المثقفين» في المجتمع المصري المعاصر.

هناك سؤال أوّل حول **التاريخ الفكري لمصر**، أي حول «زمنية» الشروط الاجتماعية لتعبئة المثقفين، وحول التصوّرات التي يصوغها هؤلاء لعملية انخراطهم في التاريخ. يلجأ معظم المحلِّلين ـ وهم من المثقفين بالطبع ـ إلى فكرة «الجيل» للعبارة عن هذين الوجهين، فيشيرون إلى «جيل ١٩٥٢»، وإلى «جيل ١٩٦٧» أو حتّى «جيل اكتوبر ١٩٧٣». والمشكلة التي تطرحها هذه الفكرة هي مشكلة مزدوجة: فهي تُحيل، من جهة، على نمط التمفصل المُمكن بين «زمنيّة عامة» للمجتمع المصري ـ أي في الحقيقة، تاريخه السياسي ـ وكيفيّات انتاج ومعاودة انتاج المثقفين؛ ومن جهة أخرى، تعمد إلى تمحيص نمط العلاقات السائدة بين هذهِ «الأجيال». ينبغي أوّلاً أن نشير إلى «طول عمر» المثقفين المصريين ـ شأنهم في ذلك شأن الطاقم السياسي. وهكذا يتبيّن أن طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ أو يوسف إدريس، هم، في وقتٍ معاً، «رواد» الأنتلجنسيا الحداثويون، وما زالوا إلى اليوم يستأثرون بمكانة «المثقفين الكبار»، ضمائر المجتمع، ويمثلون المرجعيّات الثابتة للأجيال اللاحقة، على غرار ما يحصل في الأحزاب السياسية: فهذه الأحزاب يقودها اليوم رجالٌ كانوا في عداد الشخصيّات الرئيسية لمنظمّات العهد «الليبرالي»، قبل ثورة عام ١٩٥٢. لذلك يمكن القول إن نمط ظهور «الأجيال» المختلفة من المثقفين الذين ولدوا في مصر منذ الثلث

الأول من هذا القرن، لا يتمّ على غرار تتابع «مدارس» أو تيارات فكرية، بل الأحرى، أنه يتمّ وفق نوع من «التزامن». كما لو نَّ أيّاً من السجالات الكبرى التي انخرطوا فيها حول الدين والقيم والهوية والأغراض المركزيّة للنشاط المجتمعي لم يُحسَم على الاطلاق، أو كأنّما استحال العثور على أيٍّ من مبادىء «التراكم» التي تتيح اللجوء إلى محصلة ما جاءت به الأجيال المختلفة، ما يُرغم كلّ مرشحٍ وافدٍ لصفةِ مثقّف أن يسلك بنفسه مُجمَل المسار الذي سلكه السلف من قبل. وفي هذا السياق، يُطرحُ سؤال البنية، والمضامين؛ وخصوصاً، الأسس الابستمولوجية **للعلم المتوافر** الذي يُكوِّن كلّ مثقف عبر تحديد خصوصية شروط صِلَته بأقرانه وبالمجتمع وبـ «العالمية». ويمكن التساؤل، في ظلّ غياب نموذج لا يرقى إليه الشكّ لما يجعل هذا العلم المتوافر جامعاً، وهو نموذج لا توفّره لا **الهوية** ولا **التنمية** أو أي مبدأ مفارق آخر، عمّا إذا كان السجال الفكري لا يميل، فعلاً، إلى الاقتصار على التنافس الحادّ الذي ينصرف إليه عديدٌ لا يُحصى من «المنتجين المستقلين الصغار لفضائل الخلاص» والذين لا يرون في أفقهم سوى الرهان على كيفية تحويل رأسمالهم الرمزي إلى رأسمالٍ عيني ومادي. وهذا ما يلمح إليه غالي شكري عندما كتب واصفاً الكتّاب الشبان الذين كانوا في طليعة الموجة المعادية للسادات بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٣، أن «صراع الأجيال في ميدان الأدب هو في الحقيقة صراع اجتماعي وليس صراعاً بين شبّانٍ ومن هم أقلّ شباباً»(٢٧).

وهناك سؤال ثانٍ يتعلّق بالمفارقة الجوهريّة التي تلازم وضعية المثقفين المصريين: فهؤلاء يحتاجون دائماً لوجود دولة قوية ولإرادة سياسية قوية، لا بل لدولة وإرادة سياسية متسلطتين وقادرتين وحدهما على ضمان الأسس الاجتماعية لتعبئتهم، ولكن ما أن تقوم مثل هذه السلطة حتّى تعمد، في أفضل الأحوال، إلى استغلال نتاج المثقفين وتجعله أداةً لتحقيق غاياتها، وفي أسوأ الأحوال، إلى اخضاعهم بالقمع المكشوف. ويرى معظم المثقفين الحداثويين، بالفعل، أن وجود دولة قوية هو، في وقتٍ معاً، أمر ضروري على المستوى النظري أو الإيديولوجي، لأنها النصاب الوحيد القادر على توجيه سيرورة تحويل البنى الاجتماعية لتجعلها قادرة على بلوغ «الحداثة»، ولأن وجود الدولة، على المستوى العملي والواقعي هو ضرورة اجتماعية واقتصادية: وحدها الدولة القوية قادرة على توفير الوظائف لهم والمكافآت وآفاق الترقي المهني والاجتماعي، وإلى ذلك، وحدها الدولة القوية تستطيع، عبر إيجاد الأغراض «غير المتنازع عليها» لنشاط المثقفين، أن «تعوّض» علاقة التبعية التي تربط هؤلاء بالهيمنة العلمية والثقافية الغربية، وهو الأمر الذي يستمدون منه شرعيتهم «كمثقفين حديثين»: وبدفعنا قليلاً

منطق المُفارقة إلى أبعد مما سبق، أمكننا، ربّما، القول إنّه كان من «الأيسر»، إن لم يكن «أقل تعريضاً للخطر»، الجهر علانية بالانتماء الماركسي في ظلّ السيطرة الناصرية المعادية بشدة للشيوعية، مما يبدو عليه الأمر في السياق الايديولوجي «الرخو» الذي يسود منذ تولي حسني مبارك السلطة. ومن هنا ينشأ الكبْس الذي يكتنف صلة عددٍ لا يُستهان به من المثقفين بالحقبة الناصرية التي تبدو في آن معاً، على نحوٍ من المفارقة الواضحة، على أنها العصر الذهبي للأنتلجنسيا المصرية وعلى أنها أشدّ المراحل التي مرّت بها هذه الأنتلجنسيا سواداً. ونشير هنا إلى أن التطلع إلى دولة قوية تضمن لهم وظائف الملهمين والمستشارين ليس حكراً على الناصريين أو الماركسيين فقط، بل هو تطلع يشاركهم فيه خصومهم الإسلاميون الذين يرون أنَّ وحدها الدولة القوية قادرة على تطبيقٍ صحيح للشريعة الإلهيّة.

وأخيراً، هناك سؤال ثالث حول نصاب المرجعية «العروبية» أو «الإسلامية» الذي يتعلّق بمجمل العلوم الاجتماعية وحتى الطب أو علوم الهندسة، مع تفاقم هيمنة التيار الإسلامي في المنظمات المهنية لهذه القطاعات. في هذا السياق يمكن أن تُثار ثلاثة أنواعٍ من الأسئلة:

ـ هل أن بروز أو معاودة بروز أنواع الخطاب والإيديولوجية «العروبية» أو «الإسلاموية»، تستجيب ١) لظاهرة استغلال المواقع التقليدية ـ جامعات قطاع نشر، صحافة ـ للمجال الفكري من قبل عاملين جُددٍ وأساليب تعبئة جديدة، نجحت في قَلْبِ نظام اللعبة مستفيدةً من المناخ «الأكثر ليبرالية» الذي ساد مصر منذ مطلع الثمانينات؟ ٢) لإعادة تركيب نتاجهم الإيديولوجي من قِبَل البنى الفكرية المسيطرة، استجابة «لضرورات الساعة»، وخصوصاً لرفع تحدي المثقفين «العصاميين» ـ أي المناضلين الإسلامويين الراديكاليين؟ أو ٣) لبروز مواقع جديدة لإنتاج فضائل الخلاص، من شأنها أن توفر بديلاً من البنى الفكرية الرسمية، طارحةً أسس تعبئة جديدة ومستقلّة «للمجتمع الأهلي»؟ في ما يعني علم الاجتماع، تتيح أنماط التعبئة على أساس الهوية للمثقفين أن يسلكوا باتقان حيال الدولة، مبدأ القُرب كموقف الابتعاد، ومبدأ الابتعاد كموقف القرب. ويُفترض أن تُبنى صدقيّتهم على أساس من هذه الحركة المزدوجة التي ترفع عنهم شبهة كونهم مجرَّد «عملاء» للدولة، ولكن دون أن يتخلوا عن «خدمتها»، وفي الوقت نفسه ترفع عنهم شبهة «الطفيلية» الاجتماعية و«النزعة الجمالية المفرطة» التي قد يلصقها بهم ضعف النتائج التي يتوصلون إليها.

ـ على مستوىً ثانٍ، يمكن أن نسأل لِمَ تبدو «النزعة المصريّة»، وعلى نحو حاسم،

ضئيلة «الفعالية» أو ضعيفة الأثر كنصابٍ جامع ممكن للمشروع السوسيولوجي، لا بل للمشروع الفكري نفسه. بإمكاننا أن نشير هنا، دون التوقف عنده[٣٨]، إلى الإخفاق الذريع الذي منيت به، خلال الثلاثينات، المحاولات الملتزمة التي قام بها طه حسين ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم وآخرون، لتأسيس هوية وطنية مصرية تقوم على احياء التراث الفرعوني في مصر. وهذا الاخفاق شرَّع أبواب المنافسة، التي ما زالت قائمة إلى اليوم، بين نظم الشرعنة التي تجعل من **اطّراح وتجاوز الخصوصية المصريّة** ـ سواء جاء هذا الاطراح والتجاوز في إطار مصطلحات الاشتراكية العربية أو **الإصلاح** الإسلامي أو التضامن الإفريقي ـ الساحة الرئيسية للصراع الإيديولوجي. وإذا استثنينا الفنون التشكيلية ـ حيث يواجه المرء خطر اتهامه «بالنزعة التغريبيّة»[٣٩] ـ وفي حدود ما، التاريخ، نرى أنَّ ما من مدرسة فكرية واحدة، مقابل قلّة قليلة من الافراد[٤٠]، غامرت بأن توجّه إليها تهمة خيانة القضية العربية أو وحدة الأمّة المسلمة، بلجوئها إلى تأسيس خصوصية مشروعها على التأكيد على خصوصية مصر بالذات.وكأنَّ القومية المصرّية ـ وهي للمناسبة، حيّة لا بل غالبة، خصوصاً لدى المثقفين ـ لا يُسمح لها أن تعبِّر عن نفسها إلاّ على نحو «مشروط»، ودون أن تتمكن في الأغلب أن تجاهر بما هي عليه.

أخيراً، وعلى مستوى ثالث، يُطرحُ سؤال «الالتزام»؛ وهو السؤال الذي يُجبه به المثقفون بفعل خطاب الأزمة واستراتيجيات معاودة الانخراط على أساس الهوية. إذ يعمد خطاب الأزمة، بإحالته رهانات السجال كلّها إلى خلفية الهوية، إلى تخصيص علاقات المثقفين مع الدولة والمجتمع بمصطلحات **النضاليّة**. فكلُّ خيار من خيارات الهويّة، يبدو، في آنٍ معاً، نظرياً وإيديولوجياً، سياسياً وأخلاقياً، فلسفياً واجتماعياً، أو يناطُ تحقيقه بممارسة (Praxis) تجمع ما بين مستوياته المختلفة، الإسلام **دين ودنيا، دين ودولة** قول له وقع مماثل، إن لم يكن وقعه أكبر، على المثقفين وعلى العامة وعلى القادة السياسيين، نظراً لأن هؤلاء يريدون أن يكونوا مرشدي الجماعة ويطمحون إلى فرصٍ «للبروز»؛ أو من ناحية ثانية: إنَّ الموقف الذي يتبنّى القضايا الكبرى للأمّة العربية، هو موقف يُفرضُ على المثقفين أكثر من سواهم، ويجعلون منه حصنهم الأخير في مواجهة المصالح الأنانية للدولة والطبقات الحاكمة القطرية التي تدفع هذه الأخيرة إلى تأبيد انقسام «الوطن العربي». بعبارة أخرى، يبدو أن المثقفين، وفي معظم الظروف التاريخية، محكومون، إلاّ إذا تخلّوا عن صفتهم هذه، بقطيعة مستحيلة مع السلطة. والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف تتمثل في التنديد بالتناقضات بين النظرية والممارسة، بين الفكر والعمل، بين الخطاب والوقائع؟ تنديد يلازم «السجال

الفكري» بوصفه أحد أركانه الرئيسية، الأمر الذي قد يؤدي إلى جعل السجال مستحيلاً بين أصحاب الشرعيات المتناقضة.

هوامش «مثقفون في أزمة في مصر المعاصرة»

(١) «أزمة المثقفين وثورة يوليو»، القاهرة، (مكتبة مدبولي)، ١٩٨٥، ص ٢٣ و٢٧.

(٢) أتبنّى هنا التصنيف الذي اقترحه جيل كيبيل للمثقفين المصريين في:
«Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte; système social ordre transc endantal et ordre traduit», Revue française de science politique, vol. 35, N° 3 juin 1985);
وذلك بمقدار ما تتيحه لي التطورات التي شهدتها «سوق العمل الفكري المصري» خلال الحقبة التي أتناولها بالدرس ـ الثمانينات ـ في معرض التحقُّق من صدقيّتها وحدودها. ومستبقاً ما سنأتي على ذكره فيما بعد، أقول إنَّ هذا التصنيف الذي يميّز، داخل «الانتلجيسا القائمة»، بين مثقفين «حداثويين»، يكتسبون شرعيتهم من صلتهم بنسق «مترجم» خارجي، من جهة، وبين العلماء، الذين يكتسبون شرعيتهم من صلتهم بالنسق المترجم للوحي، من الجهة الأخرى، إنَّ هذا التصنيف إذاً، لا يُعين كثيراً على تعيين سياقات الاستقطاب الرئيسية في سوق العمل الفكري في مصر، بل يتيح الكشف عن كيفية تحوّل نظام إضفاء الشرعية على كلٍّ من الفئتين إلى مشكلةٍ بالنسبة إلى الفئة الأخرى.

(٢) صلاح عيسى: «مثقفون وعسكر». (مكتبة مدبولي)، القاهرة،١٩٨٦؛ و
A. Abdel Malek: «Egypte, société militaire» paris 1962;
خصوصاً الفصل الأول في عنوان: «أزمة المثقفين».

(٤) حول تطور الجامعة المصرية، انظر مثلاً
Waardenburg: «Les universités dans le monde arabe actuel», La Haye, 1966.
وبإمكاننا أن نجد لدى سيّد عويس («التاريخ الذي أحمله على ظهري»، القاهرة، ١٩٨٥) مثالاً واضحاً وذا دلالة بالغة عن الطريقة التي يتمّ بها توجيه الانخراط الطوعي في إعدادٍ جامعي في سياقٍ منطق الترقي الاجتماعي.

(٥) «الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة» القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٢٧ وما يليها.

(٦) Gh.Shoukri: «Egypte, contre-révolution» Paris, 1979.

(٧) حول هذا المظهر خصوصاً، انظر:
A. Roussillon: «Projet colonial et traditions scientifiques; aux origines de la sociologie égyptienne».
مساهمة قدمت خلال الندوة الدراسية «من شرقٍ لآخر»، القاهرة، نيسان/ابريل ١٩٨٤؛ وأيضاً
«Sociologie et société en Egypte: le contourment des intellectuels par l'Etat», les Intellectuels et le pouvoir, Algérie, Tunisie, Egypte.
عن مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية، ملف ص ص ٣ ـ ٨٦.

(٨) انظر:
G. Sabagh, I. Chazalla: «Arab Sociology today: a view from within» في Annual Review of Sociology ١٩٨٦، وفيه يستعرضون لائحة كاملة بعددِ هذه الحلقات الدراسية.

(٩) «تجسير الفجوة بين صانعي القرار والمفكرين العرب»، عمان، مؤتمر الفكر العربي، ١٩٨٤. وسعد الدين إبراهيم أستاذ مادة علم الاجتماع في الجامعة الأميركية بالقاهرة. وكان لسنوات عديدة الأمين العام «لمؤتمر الفكر العربي»، وهي مؤسسة يرئسها الأمير حسن ولي عهد الأردن، والقصد منها أن تكون نوعاً من النموذج لما ينبغي أن تكون عليه العلاقات «المتحضّرة» بين المثقفين والسلطة.

(١٠) «تأمّل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوجود» (مجلة) «المستقبل العربي»، عدد ٧٥، أيّار/مايو ١٩٨٥، ص ١٣٢.

(١١) «تجسير الفجوة...» المرجع المذكور، ص ٢٤؛ التشديد من المؤلّف.

(١٢) «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي» (مجلة) «المستقبل العربي» عدد ٧٥، أيار/مايو ١٩٨٥؛ والدكتور (محمد) عزّت حجازي هو أستاذ باحث في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، ومسؤول عن المجلة الرئيسية - إن لم تكن الوحيدة - التي تختص بالأبحاث السوسيولوجية بمصر: «المجلة الاجتماعية القومية».

(١٣) «In Search of a New Identity of the Social Sciences in the Arab World: Discourse, Paradigne, and Strategy»; مساهمة في أعمال مؤتمر «مركز الدراسات العربية المعاصرة، في جامعة جورجتاون»، ١٩٨٥. ويشرف سيّد ياسين، منذ عام ١٩٨٠، على مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية «في مؤسسة الاهرام».

(١٤) «الديموقراطية والعلوم الاجتماعية، دراسة حول مسائل التشريع والنقد والالتزام»، حلقة دراسية حول إشكاليات العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، القاهرة ٢٦ - ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣. وفي السياق ذاته يكتب عادل الهواري: «لكي نفهم الوضع الثقافي السائد في مصر يجب أن نبدأ بتحليل التناقضات التي تسمُ هذا الوضع. غير أن تعريف تناقضات الوضع الثقافي لا يتيح فقط أن نفهمه، بل يتيح أيضاً أن نفهم العلاقة التي تربط الوضع الثقافي بالوضع السائد في قطاعات أخرى من البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تحدِّد، في كل مرحلة تاريخية، الوحدة الجدلية التي بها تعبِّر البنية الشاملة للمجتمع المصري عن ذاتها». في «النخبة الفكرية المصريّة في عهد النظام القديم، ١٩٢٣ - ١٩٥٢» - حلقة دراسية حول الانتلجنسيا العربية، القاهرة، رابطة علماء الاجتماع العرب، مؤتمر الفكر العربي، رابطة المحامين العرب، ٢٨ - ٣١ آذار/ مارس ١٩٨٧.

(١٥) «In Search...»: المقالة المذكورة، ص ١١.

(١٦) في عام ١٩٨٣ كانت أربع وزارات تستخدم ١٧١١٥ «عاملاً اجتماعياً» من حملة الإجازة في هذين الحقلين. (تقرير قدِّم للمناقشة خلال الحلقة الدراسية التي عقدت حول «تطور واعداد الأخصائيين الاجتماعيين في جمهورية مصر العربية»، المجلس الأعلى للجامعات وجامعة المنيا، المنيا، ١٧ - ٢٠ شباط/ فبراير ١٩٨٦). ويتضح من دراسة ميدانية أجريت على عينةٍ من هؤلاء العاملين الاجتماعيين، أن أكثر من نصفهم يشكون من قرار تعيينهم في وظائف إدارية لا صلة لها بشهادتهم العلمية. ونشير هنا أن هذا التضخم المؤسسي الهائل الذي تمّ اللجوء إليه بغية الحفاظ على المواقع المكتسبة لم يكن الحلّ الوحيد المتاح، كما تظهر تجربة العلوم الاقتصادية والسياسية: هناك في مصر، قسم واحد تابع لجامعة القاهرة للتخصُّص في هذين الميدانين معاً. وقد أحالت ادارة هذا القسم على كليّات التجارة، وهي كثيرة العدد ومزدحمة، مهمة إعداد مِلاكٍ وسطي لضمان وظائف التأطير والإدارة المالية؛ وهكذا استطاع الاقتصاديون واخصّائيو السياسة «المحترفون» أن يمارسوا، في الفترة نفسها، استراتيجية تكثيف للمصادر وسياسة مهنية مالتوسية (نسبةً إلى مالتوس) صارمة لا بدَّ أنها السبب في المكانة التي يحتلونها اليوم في قمة هرم الاختصاص الأكاديمي وجهاز الدولة.

(١٧) أي ما يعادل ٨ آلاف إلى ٢٠ ألف فرنك فرنسي في الشهر الواحد.

(١٨) سعد الدين إبراهيم: «السرّية في البحوث الاجتماعية»؛ الأهرام الاقتصادي، عدد ٧٢٠، أوّل تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢. في عام ١٩٧٨، سمحت وزارة الداخلية لفريق من اختصاصات متعدّدة بالقيام ببحث ذي طابع «أكاديمي» حول الناشطين الإسلامويين المعتقلين إثر الهجوم الذي تعرضت له الأكاديمية العسكرية عام ١٩٧٤. وفي عام ١٩٧٩، وإثر الغليان الشديد الذي ساد الأوساط الإسلامية بعد استقبال شاه إيران في مصر، رأت الوزارة أنه من الأفضل ايقاف هذا البحث وصادرت كافة الوثائق التي جمعها الفريق. فيقرّر سعد الدين ابراهيم تجاوز هذا القرار ويُقدِّم الاستنتاجات الأولية لهذا البحث خلال اجتماع مؤتمر دراسات الشرق الأوسط (MESA)، ثمّ نشرت في صيغة بحث تحت عنوان:
«Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups» IJMES, n°12, 1980.

(١٩) خواجه: تعبير استخدم في الأصل كتسمية، تدلّ على الاحترام، لسكان مصر من الأجانب، أي من اليونانيين أو الإيطاليين الذين أقاموا في مصر وأصبحوا عرباً. وتستخدم العبارة أيضاً للسخرية من مصري يتصرّف «كأجنبي».

(٢٠) لن يستوقفني هنا لا المنطق المؤسسي لبرامج البحوث الأميركية في مصر ولا أغراضها المُعلنة أو الخفية، ولن أتوقف إلاّ عند تأثيراتها في سوق العمل الفكري، خصوصاً في حقل العلوم الاجتماعية. حول هذه الأوجه انظر،
A. Roussillon «Sociologie et societé...»
المقالة المذكورة، ص ١٢٩ وما يليها.

(٢١) «دور البحوث المشتركة والمعلومات الأجنبية في الحياة المصريّة»، الأهرام الاقتصادي، عدد ٧٢٢، ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢.

(٢٢) عبد الباسط عبد المعطي «تأمّلات في مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، بيان في التمرّد والالتزام»، نحو علم اجتماع عربي، المؤتمر الأوّل، الرابطة العربية لعلم الاجتماع، تونس ١٩٨٥. التشديد في النص من روسيّون. وعبد الباسط عبد الصمد يدرّس في جامعة عين شمس، ويرئس رابطة علماء الاجتماع العرب، التي تأسست عام ١٩٨٥ في تونس.

(٢٣) «نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديموقراطية» القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥؛ وعادل حسين هو الشقيق الأصغر لأحمد حسين، مؤسس حزب «مصر الفتاة»، الشعبوي ذي الميول الفاشية؛ باحث اقتصادي وماركسي سابق، ويرئس تحرير مجلة «الشعب» الأسبوعية الناطقة بلسان حزب العمل الذي تحالف مع الأخوان المسلمين خلال الانتخابات النيابية التي جرت عام ١٩٨٦، متيحاً بذلك للاخوان أن ينالوا خمسين مقعداً من مقاعد البرلمان.

(٢٤) إ. فاروقي وع.ا. عمر ناصف،
Ib. Faruqi, 'A.A.' Umar Nasif: «Social and Natural Science: The Islamic Perspective» Jeddah, 1981.
وعبد الله ناصف هو الأمين العام للرابطة الإسلامية العالمية.

(٢٥) المركز الإقليمي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، «نحو علم اجتماع عربي»، حلقة دراسية عقدت في أبو ظبي، ٢٥ ـ ٢٨ نيسان/ ابريل ١٩٨٣.

(٢٦) من «أمّة»، المرجع المذكور، ص ص ١٣ ـ ١٤.

(٢٧) في «النظام الاجتماعي العربي الجديد؛ دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢.

(٢٨) ع. الهادي الجوهري؛ ع. المنعم بدر؛ أ. رأفت عبد الجوّاد: «دراسات في التنمية الاجتماعية، مدخل إسلامي»؛ القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٩٩. وعبد الهادي الجوهري يعمل استاذاً في جامعة المنيا، وعميد كلية الآداب والأمين العام لنقابة الاخصّائيين الاجتماعيين.

(٢٩) المجتهد له حقّ تأويل الشريعة، ويخوّله علمه وتقواه الاشتراع في حال غياب حكم ظاهر في القرآن والسنة.

(٣٠) Faruqi، المرجع المذكور، ص ٦.

(٣١) ومفادها أن من واجب الأمير مشاورة رجال العلم والدين قبل أن يتخذ قراراته.

(٣٢) Z. Radwan: «La théorie sociale dans la pensée islamique, ses fondement et sa structure dans le Coran et la Sunna», le Caire, 1982,
ص ١٢٨

(٣٣) انظر:
A. Roussillon: «Islam, islamisme et démocratie: recomposition du champ politique» peuples méditerranéens, n°41 - 42, Octobre 1987 - Mars 1988.

(٣٤) أنظر مثلاً، س. خالد: «مُحاكمة فرعون» القاهرة، ١٩٨٦؛ م. العشماوي: «الاسلام السياسي»، القاهرة ١٩٨٨؛ ع. حمودة: «الهجرة إلى العنف»، القاهرة، ١٩٨٦.

(٣٥) إنَّ ما اشتهر عن معرفتهم «البدهية» بالمجتمع جعل كتّاباً أمثال يوسف ادريس وعبد الرحمن الشرقاوي وجمال الغيطاني، وخصوصاً نجيب محفوظ - الذي نال جائزة نوبل للآداب - يحتلّون مكانة «المثقفين الكبار» المؤهلين للإدلاء برأيهم حول «كل شيء وأي شيء» وقلّة هم الذين يحسبون أنهم أهلٌ لمناقشة هذه الآراء.

(٣٦) أنظر مثلاً، دراسة ن. غول حول المهندسين الإسلامويين في تركيا (ضمن هذا الكتاب)، ويمكن القول إن عدداً لا بأس به من خلاصات هذه الدراسة يمكن أن تنطبق على الوضع المصري.

(٣٧) انظر، غالي شكري: المرجع المذكور، ص ١٥٧.

(٣٨) حول هذه المسألة أنظر مثلاً، ملاحظات لويس عوض في: «L'Egypte face à son passé» ضمن كتاب R. Ilbert; Ph. Joutard éd, «Le Miroir égyptien», Marseille, J. Laffite, 1984.

(٣٩) أنظر:
«Abd al-Hadi al Gazzar: «Identité et revolution»,
في كتاب: C., A. Roussillon: «Abd al - Hadi al Gazzar, une peinture égyptienne», Le Caire, Dar al - mustaqbal al -'arabi, 1990.

(٤٠) هناك استثناء لافت، ولكنّه يؤكّد صعوبات مثل هذا المسار، يمكن العثور عليه في أعمال سيّد عويس. أنظر:
A. Roussillon: «Sciences sociales et réformisme: une sociologie de l'Egypte éternelle,»
تذييل للترجمة الفرنسية:
«L'histoire que je porte sur mon dos, mémoires de Sayyid 'Uways, sociologue égyptien», Le Caire, CEDEJ, 1988.
وتمكن الاشارة أيضاً إلى المؤلف الجغرافي لجمال حمدان: «شخصية مصر، دراسة في عبقرية»، ٤ أجزاء، القاهرة، ١٩٨٠ - ١٩٨٤.

خلاصة

المثقفون الإسلامويون الجُدُد:
محاولة لمقاربة فلسفية

أوليفييه روا

لقد أصبح ممكناً رسم صورة مشتركة للمثقف الجديد في صيغته الإسلاموية من خلال الدراسات التي جُمعت في هذا المؤلف.

إنَّ **الصلة بالعلم** هي التي تتيح لنا التمييز بين العلماء والمثقفين المتغرِّبين أو «المثقفين الجدد». ليست هذه الوجوه الثلاثة حكراً على العالم الإسلامي (إذ يمكن العثور عليها أيضاً في التاريخ الثقافي الغربي)، غير أنها تتعايش فيه اليوم على نحوٍ فريد. هناك أربعة معايير تميّز الصلة بالعلم الفكري (مقابل العلوم التقنية أو الأُسطورية): تعيين مدوّنة ناجزة من النصوص؛ افتراض مبدأ شامل جامع، هو مبدأ تفسيري للعالم، يكتسب معنىً في معرض توحيده النطاق الاجتماعي من خلال نظام من القيم (الدينية والأخلاقية والسياسية، أو «العقلانية» وحسب)؛ وتوسّل أداة مقالية، أي اللغة كمبدأ للتفسير العقلاني: وأخيراً تعيين «آخر» (العلماني بالنسبة للمثقف الديني، والأمي بالنسبة للمتعلّم أو الحس المشترك بالنسبة للفيلسوف)، وأن يكون هذا التمييز مُمَأْسَساً (بوساطة إجازة، أو انتماء إلى كتلة اجتماعية أو مزاولة مهنة ما) أو معيشاً بوصفه قيمة.

إنّ العلماء والمثقفين على الطريقة الغربية يتمايزون فيما بينهم أوّلاً عبر صلاتهم المتباينة بالمدوَّنة. إذ يرى العالم (عالم الدين) أن المدوَّنة ناجزة مقفلة؛ وأنها معطى ينبغي العمل على شرحه؛ مصدره المفارِقُ والصلة به هي أولاً صلة دينية، أي غير نقدية. إنَّ المدوَّنة هي قبل كل شيء مكتبة وتقتصر دروس **العالم** على استظهار وشرح عددٍ محدود من الكتب، تلون، هي نفسها، شروحات **للكتاب**. والمدوَّنة متجانسة، حتَّى لو كان هذا التجانس ابتكاراً لاحقاً. فالخطاب تفسير: ويهدف إلى البيانِ والعرض العقلاني لما يتقوَّم بما يجاوز العقل.

أما المثقف فيرى، على الضدّ من ذلك، ضرورة أن يفقد النصّ كلّ قدسية. ويُعاد اعتباره في سياق تاريخيته وظرفيته؛ وهو نصّ مفتوح لأنّه قابل، في أية لحظة، لأن تضاف إليه نقاط قطيعة جديدة وعناصر جديدة؛ إنه غير متجانس، بمعنى أنه يُجاور بين عناصر ذات مصادر ثقافية وتاريخية مختلفة. إذ ينطلق المثقف من نزعِ طابع القداسة عن المدوّنة وعن العالم[1]. ويترتب على إدراج النص والعالم في سياقه التاريخي بروز مسألة السياسي (Du politique)، التي ترسم من دون ريب الحدّ الفاصل بين العلماء والمثقفين في الأزمنة الراهنة.

إنّ الشأن السياسي موجود فقط في رؤية المثقف، لأنّ العالم يرى أن السياسي يبقى شأناً عارضاً وظرفياً قياساً على الأخلاق التي تستقى من النصّ. لذلك فإنّ رفض فصل الدين عن السياسي (دين وسياسة) يعني لدى العلماء الازدراء بالشأن السياسي وليس الارتقاء به إلى مصاف المبدأ الجامع. بإمكان العالم بالطبعِ أن يدلي بدلوه، باسم الأخلاق المستقاة من المدوَّنة، حول المسائل السياسية، غيرَ أن جلَّ فهمه للسياسي يقتصر على محاكاة النموذج التأسيسي أو على التعبير عن فضيلة الحاكم. فالسياسي هنا يكون دائماً في منزلة بين التجريب والأخلاق. والعالم الذي يزاول الشأن السياسي إما أن يكون مستشار الحاكم (ويسدي النصيحة) وإما أن يكون منفياً.

على الضدّ من العالم الذي يتساءل حول شرعية الحاكم (هل يقوم بدوره على أكمل وجه؟ هل هو مسلم صالح؟)، يتساءل المثقف حولَ شرعية الدولة. إنه يريد أن يقف على مسافة من هذه الشرعية وأن يمحِّص أسسها التي لا تختزل بالقدرة التي تمتلكها الدولة على انجاز أو عدم انجاز نمطٍ أخلاقي أو ديني، بل تطول إلى أصل الدولة نفسها. فيظهر إذاً في اللحظة التي تمثل فيها صورة الدولة كمبدأ منفصل عن شخص الحاكم وكسيرورة تاريخية: إذ يصبح التاريخ بديلاً من الأمير (الحاكم). فالتاريخ هو المبدأ الشامل في نظر المثقف.

غير أن المثقفين على الطريقة الغربية والعلماء يمتلكون صفة مشتركة: ذلك أن مكانتهم الاجتماعية تضمنها اجراءات التنصيب والإجازة التي تميّزهم عن العامّة. فالعالم هو تلميذ سابق في المدارس الفقهية نال إجازته من أستاذ أو مجلس فقهاء. والمثقف صاحب إجازة جامعية، وغالباً ما يكون قد أنهى دراسته في الغرب. وهما معاً مُرشّحان لاحتلال مكانة «مهنية»، المثقّف في الجامعة، على الأرجح؛ والعلماء في الجهاز القضائي. وقد أدّى توسّع جهاز الدولة المعاصر إلى جعلهم، في المصاف الأوَّل، من الموظفين، يخوضون التنافس فيما بينهم أحياناً، من أجل احتلال بعض

المناصب أو للتعبير عن الإيديولوجية السائدة؛ غير أنهم متضامنون في تمثيلهم للمؤسسة الدولتية[٢].

إنَّ إحدى السمات البارزة في العالم الإسلامي هي حضور العلماء الدائم: فهم يحتفظون بشرعية ما على الأقل، حتى لو فقدوا موقع النفوذ. وعلى الضدّ مما يجري في الكنيسة الكاثوليكية، فإن تجمع العلماء موجود بوصفه طائفة وليس بوصفه اكليروساً، أي أنّه لا ينال مرتبته من مؤسسة يكون عضواً فيها، بل جرّاء صلته بعلم يكتسبه بحسب الطرق التي تحدِّدها الطائفة وتتحكم بها ـ على الأقل، حتى وقتٍ قريب، حين عمدت بعض الدول، كالمغرب والإتحاد السوفياتي، إلى إنشاء اكليروس تابع للإدارة حيث تتولّى الدولة تنصيبه وإجازته ـ وتمتلك طائفة العلماء المسلمين شبكات توالدها الخاصة (المدارس)، غير أنها تواجه اليوم مشكلة انخراط اجتماعي واقتصادي: ما الجدوى من وجود العلماء ومن يدفع لهم؟ من المؤكّد أن العلماء ليسوا في طريقهم إلى التهميش، بل، على الضدّ من ذلك، إنهم في طريقهم إلى «التحديث»، ففي المراتب العليا، باتت المدارس الكبرى تشبه أكثر فأكثر الجامعات، وأصبح العلماء في عداد الموظفين، الأمر الذي يقرِّب مرتبتهم من مرتبة المثقفين المتغرِّبين. وفي المراتب الدنيا، هناك غالباً ما يشبه تحوّل الملاّت الصغار إلى «طبقة رثة»، وأصبح عليهم أن يجدوا مهنة أخرى، كعاملٍ مهاجر أو واعظٍ جوّال، على غرار ما يفعله «المثقفون الجدد».

ما الذي يُجيز لنا الكلام على «مثقفين جُدد»؟ هناك، في الدرجة الأولى، تغيُّر سوسيولوجي: أي ما تشهده المجتمعات، في مرحلة الانفجار الديموغرافي، من بروز لفئات جديدة من المتعلمين الوافدين من توسّعٍ حديث العهد في نشر التعليم الذي تقوم به الدولة ويتم وفق النماذج الأوروبية. ولا يعثر هؤلاء المتعلمون الجدد على موقع أو مهنة تلبّي توقعاتهم وتستجيب لنظرتهم لأنفسهم، لا في جهاز الدولة (بسبب من التضخم في أعداد العاملين فيها) ولا في القطاع الانتاجي (ضعف الرأسمالية الوطنية) ولا في الشبكة التقليدية (حيث المدارس الدينية تعاني فقدان مكانتها) أو الجامعية الحديثة (حيث المثقفون المتغرّبون أنفسهم يشعرون بأنهم فقدوا مكانتهم الاجتماعية). ففي حين استطاعت المجتمعات الغربية، وإنْ على نحوٍ مغاير، أي عبر توفير المكانة و«المهن»، امتصاص طبقة البورجوازية الصغيرة الجديدة الوافدة من التعليم الجماهيري، لم يجد «المتعلمون» الجدد في العالم الإسلامي ما كانوا يصبون إليه من تكريسٍ لمكانتهم الاجتماعية، الفعلية أو الرمزية. ونشير هنا إلى الإصرار على صفة «متعلّم» في العالم العربي(وتعليم كارده في أفغانستان، و Educated في

باكستان) التي تطلق على فئةٍ ما عادت موجودة في الغرب، حيث صفة «تلميذ ثانوي» أو «طالب».. الخ، تشير إلى حالة لا إلى نتيجة؛ ما عادت تستخدم صفة «حامل شهادة بكالوريا» أو «مجاز» للتدليل على فئةٍ ما. وراحت حدود التمايز بين «أهل القلم» (من العالم إلى المثقف مروراً بالكاتب) وجمهرة العامة، تزول بتضافر عاملي نشر التعليم الجماهيري ودمقرطة الوسائل الناقلة للمعرفة (التلفزيون، الكراسات المستنسخة، شرائط التسجيل) التي تيسّر فهم خطابٍ تبسيطي. وما عادت المدوَّنة تُعرَف بمكان أو بسيرورة تلقين محدَّدة: فكل مطبوعة، وحتى كلّ «مقول» (شريط تسجيل) أصبح مدوَّنة. وقد أدَّى هذا الاضطراب في نطاق العلم إلى اضطراب مكانة «المتعلمين». وأصبح المثقفون الجدد يحيون في حالة توتُّر دائمة بين المطالبة الدؤوبة باستخدام، لا بل الاستئثار باستخدام، المجال الرمزي (علماً بأنهم يجرّدون المثقفين المتغرِّبين من أيّة أهليّة لفقدانهم الأصالة، ويتهمون العلماء بالتقليدية المفرطة ومجاراة أنظمة الحكم غير الشرعية) وبين هشاشة حدود التمايز مع الآخر، «غير المتعلّم»، لجهة المرتبة الاجتماعية والمهنية. وسيعتاش المتعلّم أيضاً على مهن حقيرة، فيعمل سائق سيارة أجرة وحارساً ليلياً. فالتعليم لا يمنح لا العلم ولا السلطة ولا المكانة. ولذلك فإن المتعلمين يأملون عبر ممارسة الوعظ السياسي، باستعادة مكانةٍ ترفض الدولة أن تمنحهم إياها، وسيستخدمون في سبيل ذلك وعلى نحوٍ تعزيمي وسياسي مدوّنة ورثوها عن العلماء ومفاهيم استعاروها من المثقفين.

هنا تبرز إذاً ضرورة التمايز بوصف المرء «متعلّماً»، خصوصاً أنَّ لا ميزة واقعية تمنحها هذه الصفة: لا المرتبة الاجتماعية، ولا العِلْمُ الإجرائي (كعلم التقنين) ولا الدخل المالي، ولا الموقع المؤسسي، كما في المسجد. يُعلن المثقف الجديد عن هويّته بلباسه (**المظهر** الإسلامي الذي يجمع بين أشدّ أشكال التقليد تطرّفاً وعلامات الحداثة، كقلم الحبر السائل وسترة الجلد المصنَّع) وبكلامه (عبر استخدامه للغة غير دارجة مطعمة بكثير التعابير الجديدة والشواهد)، كما يعلن أيضاً، لا بل خصوصاً، عن هويته بالاحتجاج السياسي، أو في حالة الاخفاق، بالانكفاءِ إلى صفوف فرقته. ذلك أن ابتكار التمايز، أي إبراز الفارق الذي يجعله مختلفاً عن الآخر، يتمّ عبر إخراج مسرحي للذات، ما دامت الدولة والمجتمع لا توفران معايير مؤسسية للاعتراف بهذه الفئة.

يرتسمُ في خلفية هذا التحوّل السوسيولوجي نمط جديد من كَسْب العلم الذي يُعيّن، بدوره، نطاقاً جديداً للعلم. ففي النمط من الكَسْب نجدُ في وقت معاً، تصوّراً شبه صوفي وانطولوجي للعلم ـ الذي يتم على نحوٍ ما، بالوكالة، وخارج أي اكتساب معياري ومقالي ـ وممارسة حقيقية وعُصامية.

إذ يرى المثقفون الجدد أن نقل العلم ليس أكثر تمأسساً من مكان النقل. فالجميع «مجازون». ويطاول التشكيك والرفض نمطي الإجازة المتعلقين بالعالِم والمثقف المتغرِّب (أي إجازة الأستاذ أو إجازة الامتحان) لأنهما يصدران في إطار المؤسسة. والحالُ أنَّ المثقف الجديد يُقبل على العلم انطلاقاً من موقفٍ يُنكر شرعية الدولة والمؤسسة وحتى المجتمع، التي توصَفَ بأنها جاهلية. ما من «طائفةٍ» للمثقفين الجُدد أو جسم مهني. ومع أنَّ اضفاء الطابع الفردي على الفكر طالما كان مطلباً من مطالب المثقفَ على الطريقة الغربية بوصفه السمة التي تميّزه عن سواه (وكذلك الأمر حرية الفكر والاستقلالية حيالِ الدولة)، فإنَّ المثقَّف، وشأنه في ذلك شأن العالِم، يُعرَّف بانتمائه إلى فريق، بكلٍّ ما يفترضه هذا الفريق (أو الجسم المهني) إجراءات إدماج وإضفاء شرعية. ويُطالب المثقف على الطريقة الغربية بأن تعمد الدولة، هي نفسها، إلى تنظيم حيّز حُرّ داخل المؤسسة (حصانة جامعية، اجراءات مستقلّة للاصطفاء والترقية، حرية التعبير).

في المقابل، لا يبدو أن المثقَّف الجديد في متناول الدولة لجهةِ كيانه الاجتماعي. فهو لا يكون اجتماعياً حيث تحسب الدولة أنه يكون، ومهنته ليست وجوده، وشبكات نشاطه تقع على هامش المؤسسة هذا حين لا تكون سرّية. إنّه ينشط خلسةً (عبر الوعظ، وأماكن العبادة، والمراكز التربوية) وفي المجالات التي تقع خارج المجتمع التقليدي والتي لم تفلح الدولة في معاودة ادماجها اجتماعياً (الضواحي الجديدة). وترى الدولة أن يكون المرء استاذاً جامعياً ماركسياً أفضل بكثير من أن يكون مثقفاً جديداً واعظاً وجوّالاً. ولطالما كان هاجس الشرطة أن تعيّن نطاقاً، ولا فرق عندها إذا كان نطاقاً للعصابات أو لأصحاب «الأفكار الهدّامة»، أو شارعاً للاضطرابات أو جامعة: فهي بذلك تعيّنُ المكان وتحدّه وتعتلمه لتتمكّن من مراقبته جيّداً[٣]. والحال أنَّ ثمة صلة واضحة بين تشكّل علم المثقف الجديد وحركيته الاجتماعية. فالمثقف الجديد يختار طوعاً أن يكون خارج المعايير، حتّى ولو كان يحلم بمجتمع جديد.

ما هي المدوَّنة التي يرجع إليها المثقف الجديد؟ إنها مبعثرة تستقي مضامينها من مصادر مختلفة (دروس على الطريقة الغربية، المدوّنة الدينية، الكتب المدرسية التي تضعها على ضوء الضرورات الإيديولوجية التي تؤكّد على شرعيتها...)، ولا يمكن بلوغها إلا بالتبسيط والتجزئة. فالمثقف الجديد يجمع إلى البرامج التعليمية للمدارس «الحديثة» التي ارتادها، التقليدَ الديني الذي اكتسبه على نحوٍ غير مباشر (ارتياد مدرسة دينية في صغره، أو انتقال هذا التقليد إليه عبر أحد أفراد العائلة، في انتظار الواعظ الذي سيطرق الباب). وفي كلتا الحالين تكون المدوَّنة مبعثرة ومجزَّأة، ولا يتم تمثلها أبداً

على أنها كلٌّ أو جميع. وفي كلا المجالين، تستخدم تقنيات التلقين نفسها، والتي تقوم على الاستظهار والتكرار: إذ يحفظ التلميذ عن ظهر قلب شذراتٍ من العلم. ومع ذلك، فإنَّ هذا التوازي الظاهر لا يؤدّي إلى النتائج نفسها. فما تفتقد إليه المدرسة الحديثة هو المعالجة التربوية والتدرُّجية، بالإضافة إلى صورة الأستاذ الموحَّدة (وغالباً ما يكون مُرهقاً بالعمل، زهيد الأجر فيعمد إلى الاستفادة مادياً من جهوزيته). أما المدرسة الدينية فتمثل، في المقابل، «كَنَفاً» اجتماعياً وفكرياً وعاطفياً؛ الأستاذ في متناول الجميع دائماً، وعليه يتمّ تثبيت صورة العلم الجامع الذي يمتلكه التلميذ. ففي المحصّلة، إنّ المثقف الديني (أو العالِم) واثقٌ من المدوَّنة ومن حقيقة أنها مغلقة، حتى لو كان مضمونها لا نهائياً: فالجزء منها يُحيل على الأصل. وضمانُ هذه المدوّنة يجده في التقليد (أو السنّة) وتاريخها مختوم بفعل إيمان، والاعتقاد بوحي تستكمله التفاسير. ولكن كيف يستطيع المثقف الجديد أن يُعاود خلق المبدأ الجامع في مدوَّنة مبعثرة؟

إن صلته بالعلم صلة عصامية. إذ يكتسبه مجزَّأً (كتب مدرسية، مختارات، كتيبات شروحات مبسَّطة)، وموسوعياً ومباشراً: فالكلام يشمل كلّ شيء دون توسّط التلقين أو المنهج أو الأستاذ. ذلك أن التبسيط يفترض تمثّلاً مباشراً لمحتوىً أصبح وثوقيّاً (Dogmatique) باخفائه لمصادر نشأته. فالمثقف الجديد مُرمِّقٌ (Bricoleur) يمارس التوليف، بتأثير من مسارات شخصية، وأجزاء علم، وفق طريقة استخدام لا تنبثق من المناخ المفهومي نفسه الذي تنتمي إليه أجزاء العلم التي يُفترض به أنْ يجمعها في كلٍّ متخيَّل أكثر منه نظرياً[٤]. ويتم الاستعاضة عن غياب مدوَّنة حقيقيّة ومدروسة بالرجوعِ إلى علمٍ شعاريّ، يُستعرض دون امتلاك القدرة على درسه، ذلك أن عملية الالتفافَ تفترض بالضبط أن يكون المرء علمياً أو دينياً، وهو الأمر الذي لا تسمح به الشبكة المدرسية «الحديثة» التي تنتج المثقف الجديد. هكذا يتضح أن **العلم** بإطلاق (أي ذاك الذي يتيح القول: «لقد برهن العلم الحديث على أن...») والقرآن (الذي لم يُدرس جيّداً، لكنّ اليقين ثابت من أنه يحتوي على الإجابة عن كلّ شيء) أو المادية التاريخية (منذ عهد قريب...)، تلعب هنا دور المرجعيّة وليست موضوعَ علم، ذلك أنه كلّما اتسع المضمار إلى ما لا نهاية ونُسب إلى المفارق والمتعالي، تضاءلت الحاجة إلى معرفة مضمونه.

إن مضمار العلم، كما يتضح هنا، شاسع وغير مغلق ولا قواعد له: فبالإمكان الكلام، دون فرق كبير، على الاجتماعيات كما الفيزياء النووية كما الاقتصاد كما الفقه. ومما لا شك فيه أن مثل هذا التصوّر للعلم يذكر بكتب الفلسفة المدرسية

للصفوف النهائية في فرنسا مثلاً؛ غير أن ما يفتقده هذا التصوّر، خلافاً لتلك، هو المنهج، أو الأحرى، فكرة المنهج، والصورة الموحَّدة (صورة «الأستاذ» في التعليم الثانوي الفرنسي). فما يغيب هو طقس نقلِ المعرفة، وهو أمر على قدر مماثل من الأهمية في إعداد العالم أو المثقف: إذ تبدو المدوَّنة في المتناول مباشرة، ويمكن بلوغها. هكذا نجد أنَّ إحدى العبارات التي تتردَّد على لسان المثقف الإسلاموي هي: «كلُّ شيء (موجود) في القرآن»، ويتبعها عَرْض بالبرهان المباشر على أيّة موضوعة تُطرح.

وفي ظل غياب الوسيط، فإن معاودة تشكّل هذا العلم كجميع وكلٍّ وكحقيقة تتم انطلاقاً من موقفٍ ديني: فهذه السمة الأخيرة (إلى ضعف الانخراط الاجتماعي، تميّز المثقف الإسلامي الجديد عن نظيره الأوروبي، أي ذاك الذي وَفَد هو أيضاً من برامج التعليم الجماهيري، وتمثُّل مدوَّنةً على النمط العصامي والإيديولوجي، ومنه تشكّلت جماهير المناضلين «اليساريين» في المرحلة التي اعقبت عام ١٩٦٨. ذلك أن المثقف الإسلامي الجديد يستعير من الإطار الديني المظهر الموحَّد الذي يفتقده العلم الذي تقترحه المدرسة. وتشتمل هذه التشكيلة الجديدة على معارف جزئية حديثة، مكتسبة على النمط العصامي وفي إطار فكري قرآني يُمفصل، من جهة، صورة الكلِّ المفارِق، أي **التوحيد** (وحدانية الله التي تُبسَط على الخليقة) حيّز اجتماع المعارف كافة، ومن جهة أخرى، مُعجماً يستقيه من التراث، ومبرَّراً بآيات قرآنية، لكنَّه، غالباً ما يُطرح كمعادلٍ للمفاهيم المنبثقة من الإيديولوجيات الحديثة. إنَّ هذين العِلْمين (الحديث النابع من كتيبات مبسطة وكتب مدرسية، والقرآني المستند على الشواهد) يُخفيان في الواقع عملية «ترميق»، أي عملية رصف لأجزاءٍ من العلم في جميع لا يُختزل منطقه بالتشكيلة التي يُخفيها. ومع ذلك، نجد أيضاً في المعارف التي يستعيدها المثقف الجديد، ترسيمات ايديولوجية جاهزة كالماركسية. وستتخذ النتائج المركّبة أشكالاً مختلفة باختلاف مُرمِّقها الذي قد يكون إسلاموياً مسيَّساً أو تقوياً عادياً. فالأوَّل يؤْثِر النطاق المفهومي للإيديولوجية المستعارة، ولا يُستخدم القرآن إلا بوصفه مصدراً لمعجم يتيح معاودة كتابة الماركسية بتعابير قرآنية، كما جرت عادة حزب الله الإيراني (مثلاً: **مستضعفون**)، وكذلك الأمر المظهر الموحّد **للتوحيد**، وهو الكنف الأسطوري لوحدةِ التوليف. إنها خطوة تذكّر بـ «لاهوت التحرير» المسيحي. أمّا المثقف الجديد التقوي فسيكتفي بتطعيم الوعظ الديني بشذرات من المعطيات العلمية: فهو أقلّ تسيُّساً، وأقلّ انهماكاً بمسألة الدولة والثورة، ويرى أن قيام المجتمع الإسلامي يتمّ عبر معاودة أسلمة المسلمين الذين نشأت صلة بينهم وبين العالم الغربي

وليس عبر الثورة الإسلامية. وفي مثل هذه الحال يكون موقفه مطابقاً لموقف رجال الدين التقليديين.

وإذا أمكن إدراك حقيقة أن العلوم تتَّحد في صورة التوحيد الإلهي، فما هو فعل هذه الوحدة في الإنسان؟ هنا نجد أن المثقفين الجُدُد يستعيدون، أو أقلّه في الظاهر، صورة قديمة مستلهمة من التصوُّف الإسلامي وهي فكرة الإنسان الكامل، وهو الحيّز الذي تنصهر فيه كلُّ المعارف، لا لأنّه اتبع كافة طرائق اكتسابها بل لأنّه، هو عينه، على صورة الله. ذلك أن العلم بوصفه كُلاً مفارقاً ومتعالياً، لا يمكن اكتسابه بتراكمٍ معياري وكميّ من المعارف، بل فقط عبر تحوّلٍ في الكينونة الفردية، أي عبر التحوّل إلى اعتناق الدين. فالمبدأ الشامل والجامع لا يتمظهر إلاّ في أسطورة الإنسان التامّ والناجز والكامل، وليس في مدوَّنة أو تاريخ، وفيها تُجمَعُ العلوم بعضها إلى البعض الآخر وترتسم بوادر الرجوع إلى العصر الذهبي، أي زمن النبيّ. وبذلك يختتم المثقف الجديد مساره الفكري الترميقي بمفهومٍ صوفي للعلم.

إن بلوغ الحقّ يفترض قطيعةً مع **الجاهلية**، وهي الجهالة المترتبة، على علوم زائفة أكثر منها على فراغ، أو الأحرى، المترتبة على اعتقاد بأن هذه العلوم الزائفة تكفي لملء العالم. وكما أنَّ الجاهلية هي طرح لعلم زائف بمقدار ما هي «إثم» فإنَّ العلم الحقَّ هو أوّلاً مسألة أخلاق وإيمان. وتلاوة القرآن مراراً وتكراراً، في كل حين، كالبسملة التي يُفتتح بها كل خطاب، سواء كان سياسياً أو يتناول الفيزياء النووية، هي الفعل السحري الذي يرقى بالعلم الجزئي إلى الوحدة الإلهية، ويَجْعَلُ من الناطقِ بها رجلاً مختلفاً عن رَجُلِ العِلْمِ الذي ينطق بالشيء عينه ولكن دون أن يكون **المُطلق** مرجعه.

إنَّ الاستعداد الأخلاقي للنفس، في أسطورة الإنسان الكامل، هو الذي يُسبغ الوحدة على علوم الإنسان وممارساته(٥). ومثل هذا يفترض إمكان بلوغ علم يتجاوز طرائق اكتسابه التي توضع موضع شكٍّ على مستويين: المنهجيّة والمؤسسة. إذ يُنظر إلى الأولى بوصفها استجلاباً لأنماط غربية من الفكر والإيديولوجية، وفي أنماط تتنكر للمفارِق والكمالية الأصلية للمقدس. والثانية تعتبر أداةً لدولة قاسرة وجاهلية تنكر الغايات النهائية لصالح دوام سلطانها. ويسمُ هذا الرفض المزدوج القطيعة مع المثقف المتغرّب الذي كان يُقرّ بصوابِ المنهجيّة الغربية واتساق علومها (وليس القيم والفلسفة التي تكمن في خلفيّتها)(٦)، والتي كانت تسعى في ضمان استقلالية الجامعة حيال الدولة، دون أن تنكر صحّة ذلك الميل للمماهاة بين غايات العلم وغايات الدولة

(فكانت المشكلة عندئذٍ هي مشكلة «الدولة الصالحة»)[٧]. فالمثقّف الجديد يُشكِّكُ في المؤسسة الجامعية بالذات، في طرائقها كما في صلتها بالدولة.

إن هذا الإصرار على «التوحيد» يُقلِّل من شأن العلوم الجزئية بما هي كذلك (فلا يحظى البحث العلمي بأي تقدير)، لكنّه يرفع من شأن استخدامها لغايات تبريرية أو استغلالها للسيطرة الاجتماعية: فيجد هنا الداعية المثقف، شأن المهندس الإسلاموي، معنى ما في نمط الاكتساب العصامي: ذلك أن ترميق العلوم الجزئية ليس في نظره أمارةً على الجهل، بل يُشير إلى صلة جوهرية تربط العلوم الجزئية بالحقّ، وبالذات الإلهية المتعالية. فالعلمُ ليس نتاج سياق مقاليّ، بل هو مظهر صوفي ينعكِس مبعثراً على أوجه العالم المتعدِّدة.

وعلى الرغم من موقف المثقفين الجدد الذي يُقلِّل إجمالاً من شأن الصوفية، فإن صورة الإنسان الكامل التي تحكم صلتهم بالعلم والعمل والزعيم، تجد جذورها في الزهدية. غير أنَّ النزعة الزهدية ترجع دائماً إلى صوفية مناضلة ومنتصرة ومنافحة عن الشريعة، أكثر مما ترجع إلى أي نوعٍ من الكراماتية الشعبية. والمعجم الإسلاموي غالباً ما يستلهم مفردات ومعاني الصوفية: الدعوة، مبلِّغ.. الخ[٨].

والغاية هي إعداد إنسان كامل وعالم ومجاهد، وخصوصاً أن يكون قد أنجز، على نحوٍ ما، نوعاً من «التحوّل الذهني»: وهذا التحوّل يتجاوز أي اعداد، إنه يكمن في رؤية جديدة للعالم. ذلك أن الإعداد الإيديولوجي يفوق اكتساب العلوم بما لا يُقاس.

يترتب على أسطورة الإنسان الكامل رفض أي تمييز (باستثناء التمييز بين الجنسين). فلا وجود للأُتنيات أو القبائل أو الطبقات أو المذاهب، والتاريخ ليس سوى فَتْرة، فاصل زمني لإعدادٍ غايته الرجوع إلى العصر الذهبي. ومن هنا تنشأ الصعوبة في تصوُّر القطيعة، والفَرْق، أو الفاصل كما الاخفاق. فكلُّ تمييز لا يقوم على جوهرٍ من نمط أخلاقي أو ماورائي (الباطل مقابل الحقّ، كما صوّرت إيران الحرب مع العراق) يُصبح عندها نتاج مؤامرة وتدخُّل أجنبي ضدّ ما هو **واحد**. وهنا يبرز شعار وحدانية الحزب السياسي: **لا حزب إلا حزب الله.**

هل ينبغي أن نرى أزمة في مثل هذا «الترميق»، أو، على نحوٍ أعمق، رغبة في معاودة بنينة مجال العلم، ومعاودة انشاء نظام؟

إنَّ المنهجيّة هي المسألة الحاسمة، خصوصاً في الحملات التي تستهدف العلوم الإنسانية بوصفها أداة التغريب. وبصرف النظر عن الانتقادات التي توجّه إلى القيم

والفلسفة التي تروّجها هذه الأخيرة (فالفكرة القائلة إنَّ الممارسة الفكرية لعلماء الاجتماع تشتمل على الأحكام المسبقة لمجتمعهم، ليست جديدة، وقد استخدمها المفكرون الماركسيون)، فإنَّ ما يُشكك فيه المثقف الإسلاموي هو مسعى العلوم الإنسانية ومنهجيّتها، لأنها، تعريفاً، علوم «انتقاصية»: فهي تعمل على تفكيك الكل (إذ تعمد، على سبيل المثال، إلى تجزئة الأمّة إلى مذاهب وأعراق وقبائل وإلى مجموعات ثقافية أخرى: وحتَّى الوحي يُصبح في منظورها تاريخياً). وتجعل من الكليات كالإنسان والله أساطير أو صيغاً ثانوية وطرفية بالنسبة إلى البنى. وبهذا المعنى فإنَّ علم اجتماع إسلامي ليس هو العلم الذي يتبنّى وجهة النظر الإسلامية وقيمها، بل هو، طلباً للدقّة، العلم الذي يتنكر لمسعى التفكيك المنهجي لكنفِ الحقيقة.

إن النقد الإجمالي الموجّه ضدّ العلوم الإنسانية، وخصوصاً علم الاجتماع والتاريخ، من قبل المثقفين الجدد الذين يؤثرون العلوم «المتينة» والعقلانية، يبدو نقداً مشكِلاً، سواء ترجم هذا النقد بالرفض الكامل لهذه الميادين أو بالرغبة في صوغ علوم إنسانية جديدة، تكون إسلامية ليس في قيمها فقط وإنما في منهجيّتها أيضاً. ذلك أنّ المتعلّم الجديد قد يشير بيُسرٍ أكبر، إلى تطابقات بين القرآن والفيزياء النووية، في حين أنه ينكر وجود مثل هذه التطابقات بين القرآن ومدرسة الكرّاسات السنوية أو التيّار البنيوي، إنَّ العلوم الدقيقة هي التي تفتن الإسلاموي، وليس العلوم الإنسانية، وذلك بالضبط لأن هذه الأخيرة هي سيرورة تفكيك للإنسان الكامل، للإنسانِ بعامة، وليس مثل هذا التفكيك في مزاعم العلوم الدقيقة على الإطلاق.

في المقابل، يُرى إلى العلوم المحضة أو التطبيقية على أنها تجسيد لتماسك **الكلّ**، والمشيئة الإلهية وعقلانية الواحد. وهنا يكون التبسيط على أشدّه. ذلك أن استغلال المثقفين الجُدُد للعلوم التقنيّة (وهو الأمر الذي يزدريه المثقفون الغربيون) هو السمة البارزة في هذا الإدراك للواحدنية التي، بعد أن أرغمتها العلوم الإنسانية على التقهقر، يُعاود التأكيد على أهميتها، على نحوٍ تمثيلي وتبريري، عبر «العلوم الدقيقة»: فالسعي قائم للعثور في نظريات انفجار التكوين (البيغ بانغ) مثلاً لحظة الخلق الفوري للعالم بمشيئة الله. والمهندس هنا يلعب دور الداعية أكثر منه دور المناضل: فهو يمتلك بفعل مهنته مخزوناً هائلاً من الأمثلة والدلائل على عظمة الله. ويبدو هنا مقدار التوافق الكبير بين النزعة العلموية والتديُّن.

يتخذ المثقف الإسلاموي الجديد موقعاً له في إطار الديني انطلاقاً من سياق متواصل، من تقاليد طالما عاش في كنفها، في حين أن الثورات على النمط الماركسي

تشتمل على معاودة ابتكار للديني، وإدراج الثورة في الديني، بعد خطاب القطيعة وأفعالها. إنَّ الإنسان الكامل بحسب الإسلام يحيا في اللازمني: أما إنسان الثورات الماركسيّة فهو «إنسان جديد» سَيَفِدُ من المستقبل. لقد أراد الخطاب الثوري الغربي أن يكون وضعيّاً، غير أنه لم يكفّ عن اخضاع التقنية للإيديولوجية: فهي التي كانت تمرّر القوى الإنتاجية الفكرية، وتقول عبارة صينية شهيرة: «الأفضل أن تكون أحمر لا أن تكون اخصائياً». وفي كلتا الحالين هناك صورة «الإنسان الكامل»، سواء لدى الماوي (نسبةً إلى ماوتسي تونغ) أو لدى الإسلاموي. وهذه الصورة هي نفيٌ للمسعى الفكري بما هو تفكيك نقدي، لكنَّه ينتسِبُ إلى العلم والعقل، ليس بوصفها جوهراً (أي على غرار ما هي عليه في تراثنا الديكارتي) بل بوصفها مسعى استدلالياً متمفصلاً[٩].

إنَّ المثقف الإسلاموي الجديد يُطالب بامتلاك أداة معرفية استدلالية وعقلانية. وفي موقف عقلاني لا غبار عليه (وهنا قطيعته مع التصوف) يُطالب بتركِ التقليد وبإعادة فتح باب الاجتهاد اللذين يرى فيهما الوسيلة الوحيدة للالتفاف على طائفة العلماء. والحقيقة أنَّ معاودة فتح باب الاجتهاد تقلّل من شأن المدوَّنة، بمعنى أن تفسير المدوَّنة لا يعودُ حكراً على مَنْ يعرف[١٠]، وخصوصاً لأنَّ المدوَّنة تصبح مجرَّد نقطة انطلاق، أي مجرَّد مرجع، قابل على الدوام **لأن تتحوّل** إلى إطناب بلاغي، ومُثُل وتفاسير وحكم، أي باختصار أن تتحوَّل إلى مصدرٍ للشواهد. فما يُعنى به المثقف الإسلاموي الجديد هو أن يستولي على الشرعية الدينية، في مواجهة المثقف المتغرّب، دون أن يتخلّى عن مزاعمه العقلانية والعلمية. فغالباً ما يُستهلُّ الخطاب السياسي بفاصلٍ قرآني! بضع آيات تَرِدُ عمداً وليست الغاية منها التفسير أو الشرح بل إرساءُ الخطاب في مجالِ المتعالي حتى ولو كان المضمون، في جوهره، علمانياً، أو حتَّى على الغرار الماركسي. إنَّ العالمين، عالم التقليد (القرآن) وعالم الحداثة (الخطاب السياسي) يتقابلان كما في مرآة ويتضافران، في تبادلِ الشواهد في لغةٍ مفصَّحة تهذر بالعقلانية لكنّها تظلّ على الدوام قاصرة عن الابتكار. ولا تفضي الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد إلى أي تجديد، بل تفضي إلى عملية ترميق. وبما أن المدوّنة لا يطول إليها النقد (على ما تتألَّف منه من استعاراتٍ لنصّ الديني أو لمكتبة المثقف المتغرّب) فإن الخطاب السياسي يبقى وعظاً تبريرياً. فالمقصود هو البرهان على ما هو صحيح قبل إجراء البرهان. الأمر الذي يجعل من المثقف الجديد في بحث متواصلٍ عن وسيط لبلوغ هذا العلم: ومن هنا تنبع أهمية الحزب، والقائد والمرشد. فالزعيم يستطيع الخوض في أي موضوع، وهو يُدرك كلَّ شيء، وهو لا يجد متّسعاً من الوقت لإنتاج علومه الخاصة فقط لأنه منصرف إلى أداء مهام أرقى وأسمى[١١]. فيبدو واضحاً

هنا أن المطالبة بالاجتهاد، أي بالتجديد النقدي، يتمّ على غرار التقليد، والمحاكاة.

لنرجع إلى نقطة تبدو نافلة لكنّها مُنعَقَدُ مفهوم العلم المذكور والموقف من الدولة والمؤسسات: وتتمثل بالامتحانات المدرسيّة والجامعية وهي موضوع احتجاج عام ليس من قبل الإسلامويين وحدهم(١٢). ويتضمّن رفض الامتحان رفضَ بلوغ العلم بوصفهِ إجراءً قسرياً مقعَّداً. فالامتحان هو في وقتٍ معاً، إنكار لبلوغ المكانة على نمط العصامية، وإنكار لصورة الأستاذ ولصورة العلم بوصفه حقيقة تتقدَّم بالمُتعالي. ذلك أن الصلة بالعلم، في الامتحان، تحليلية، وتفترض تدرُّجاً محسوباً بالسنوات. ورفض الامتحان لا يشكِّكُ في فكرة التقدُّم التدرُّجي في اكتساب العلم (فما من تدرُّج أبطأ من تدرُّج المريد الصوفي)، بل يشكِّك في فكرة أن العلم قد يكون مجزَّأً، ومصنَّفاً، أي باختصار، أن يكون مسعى اختزال وليس تملّكاً لكلٍّ. وصورة العلم المستعاد التي تتضح من خلال هذا الرفض، هي، من جهة، صورة المدارس التقليدية، حيث يتمّ التراكم بحسب وتائر اكتساب التلميذ نفسه، ومن جهة أخرى، صورة التصوّف حيث بلوغ العلم الكامل (في حال الإنسان الكامل) يُقلِّل، على نحو استعادي، من سُبُل بلوغه. وكما في أسطورة الكهف، هناك قفزة نوعية بين التلقُّن والعلم، في حين أن الفهم الغربي، الديكارتي، للعلم، يرى أن العلم ليس، على وجه الدقّة، سوى مجموع طرائق اكتسابه. إذ تبدو طرائق مقاربة الواقع في المحصلة، في مضمار العلوم الإنسانية، أكثر غنىً من الواقع ولا يمكن، بأية حال، أن تُمحى أمام النتيجة. وهنا يكمن الفَرْق الكبير: إن مناهج بلوغ المعرفة هي قيمة في حدِّ ذاتها في مضمار العلوم الغربية الحديثة، في حين أنها تُبطل ذاتَها في بلوغ «الواحد». ويظهر امتحان الجامعي أنَّ بلوغ العلم يرتبط بالطريقة التي ارتأت المؤسسة من خلالها تجزئة العلم (ما دام الامتحان مؤلفاً من أسئلة وأجوبة تُحفظ غيباً) ولا يرتبط بجوهر العلم: إنّه نفي العلم بوصفه وحدانية. والحال أنَّ هذه الوحدانية هي الفرضية المُسبقة لكلِّ عصامية، ولكنّها أيضاً الفرضية المسبقة لكلِّ دين.

إن ظاهرة رفض القبول بتصديق الجامعة على الأهلية العلمية يُفاقم من سيرورة إنكار شرعية الدولة، وهو أمر كامن في أي بلد أسلامي، ويعاود طرح مشكلة السلطة: من هو السيِّد؟ وذلك، في استعادة لمعيارنا الأخير، لأنَّ التمايز عن «الآخر»، عن ذاك الذي لا يعلم (سواء كان هذا الجهل جهل «الأميّة» أم جهل الجاهلية). لا يمكن أن يتمَّ إلاّ عبر سلوكٍ سلطوي لا بل عنيف، نظراً لغياب الطرائق القائمة والمعترف بها من قبل المثقفين الجدد. إنه عنف المثقف الجديد مقابل عنف الدولة.

استراتيجيات

تندرج صلة المثقف الجديد بالدولة اليوم، ضمن ترسيمة مثلثة الأطراف: الثورة، الهجرة[١٣]، ومعاودة التغلغل الاجتماعي. وتكمن المشكلة في طبيعة ما يُلجأ إليه للاعتراف بشرعيته. واغواء التجربة الثورية يتمثل في قيام دولة تعترف به؛ والتجربة الفئوية تتمثل في العيش ضمن نوع من المجتمع المضاد؛ والتجربة «التغلغلية» تتمثل في العمل على استقطاب المجال الاجتماعي من خلال الكفاءة التكنوقراطية وليس من خلال الخطاب الثوري. وفي ظلّ غياب اعتراف المجتمع بسِمةٍ تضمن له مكانته، يستطيع المثقف الجديد أن يبحث في العمل السياسي عن مرجعية لمجتمع آخر من شأنه أن يمنحه الإجازة بكونه مثقفاً.

غير أن هذه الصلة بالسياسي تبدو هي أيضاً أقرب إلى ازدراء السياسة والتقليل من شأنها، ذلك أن المثقف الجديد لا يستطيع أن ينيط بالدولة مسألة تدبُّر شؤون العلم، حتى ولو كانت دولة جديدة، وحتى لو كانت دولة إسلامية. ففكرة الدولة تبقى هشة لدى المثقف الجديد، على الضد مما هي عليه في نظر الماركسي. وحتّى حيث ترسَّخت تقاليد دولتية عريقة (إيران)، وحيث تُعتبر الدولة المحرِّك الممكن الوحيد لسياق الأسلمة، يبقى نطاق الحقيقة دائماً في ما وراء السياسي الذي يُعتبر، ضمناً، قليل الشأن ولا قيمة له. إنَّ اللحظة الثورية من سعي المثقفين الجدد لم تَدُم على الاطلاق، إلاّ في إيران. وتخلّوا عن دورهم غير المجدي كعاملين في الظلّ لقيام الدولة الإسلامية، وتحوَّلوا إلى الهجرة (إلى خارج مجتمع فاسد ووثنيّ) أو إلى التغلغل الاجتماعي (حيث برزت صورة المهندس الإسلاموي أو المموِّل الإسلاموي).

وفي معرض السعي وراء مكانة، قد يكون من الملائم أيضاً إشهار حدٍّ من التمايز عن «الشعب». وإذ يغفل المثقف الجديد، إشهار ما يكفي من حدِّ التمايز هذا، يَعْمَدُ إلى تعميقه عبر نقده للتديُّن الشعبي، حيث يستعير خطاب السلفية العقلاني لجَبْه الكراماتية[١٤]، ودحض عبادة الأولياء والاعتقاد بالخرافات. وهنا يكتسب مجدَّداً اللجوء إلى العقل والعلم معنى ما: فالعقلانية، أو العقلنة، هي حقاً الأرضيّة المشتركة لأنماط المثقف الثلاثة، المتعلِّم والمثقف المتغرِّب والمثقف الجديد.

فالقضية هنا تتعلّق أيضاً بمسألة الشرعية: إذ تُشنُّ حملة، من الإتحاد السوفياتي (سابقاً، م.) إلى المغرب، على الدعاة غير المجازين، الذين تتنكرّ لهم الدولة وطائفة العلماء (وموقف المثقفين المتغرِّبين على قدر مماثل من اللبس حيال المثقفين الجدد: فهم يتددون بهم بوصفهم رجعيين، ويرفضون أسس نقدهم الدولة، على الرغم من

موقفهم الحذر، هم أيضاً، حيال الدولة القائمة). لقد تمّ توثيق التحالف بين الدول والعلماء، الذين أصبحوا اليوم مرتبطين بمِلاكِ إداراتها، ووضعت استراتيجية جديدة بوشر بتطبيقها حيال المثقفين الإسلامويين: فبعد مطادرتهم، تنشيء الدولة مراكز شرعية لإعداد المثقفين الجدد.

وإذا كان المثقف الجديد هو نتاج سيرورة من التهميش وعدم التكيُّف في صلته بالدولة والمؤسسات وأنماط المعرفة والعلم، فهو اليوم، تحديداً، في طريقه للانخراط ضمن المؤسسة (أو المأسسة). إذ تلوح في كافة أرجاء العالم الإسلامي بوادر حركة لإنشاء مدارس أو معاهد إسلامية من طراز جديد (هي بين المدرسة الدينية والجامعة): في نيجيريا[١٥] وإيران، كما في أوساط الشيعة في لبنان، والمملكة العربية السعودية. وتسعى هذه المعاهد الجديدة لاستعادة المدوَّنة ومشروع المثقفين الجدد، لتجعل منهم «مناضلين» أو دعاة، أو الأحرى «موظفين». ومما لا شكّ فيه أن البترو دولار (دولار النفط) قد أسهم في توفير الدعم المالي وتوفير ضمانة دولتية لما كان حصيلة ترميق عصامي: فهل يدُّل ذلك من طبيعة الصلة بالعِلم ومن موقع المثقفين الجدد ومكانتهم؟ اللافت هنا أن سياق هذه المؤسسة يتمّ في صيغة إنشاء معاهد أو مراكز لتأهيل المناضلين، ولم يلحظ يوماً إعادة تركيب لمجمل النظام التربوي الذي ما زال يعمل وفق مبدأ الازدواجية بين النظام المستوحى من الغرب والمدارس القرآنية (سواء في نيجيريا أو في إيران). فالأولوية التي يعمل بموجبها منشّطو مراكز التأهيل الجديدة، هي إعدادُ «مُعدِّين» (أو مناضلين) يعملون لاحقاً على تأطير نظام مدرسي مُجدَّد. ولكن يجوز السؤال هنا عمّا إذا كان هذا «التهميش الملمَّع» لا يخضع لضرورات داخلية. فما الذي يأتي به مهندس إسلاموي ويفوق ما يأتي به مهندس مسلم عادي (أي أنه يحيا الدين كإيمان وليس كإيديولوجية) في ظلِّ غياب مشروع ثوري؟ وبالإمكان القول إن مسألة النقاء الايديولوجي لها معنى في إيران لأنها تتمُ في سياق مشروع ثوري، غير أنَّ معاودة الأسلمة من فوق، كما في باكستان في عهد الجنرال ضياء الحق، لا يمكن أن تكون سوى استراتيجية احتواء وخزْفٍ للطاقة الثورية الكامنة.

إنَّ المشروع الأشدّ تماسكاً والأكثر تطوّراً نجده في إيران. وهو المشروع القاضي بإعداد «الإنسان الإسلامي» (Homo islamicus)، التكنوقراطي الحديث الذي يفكر انطلاقاً من الإيديولوجيّة الإسلامية، متمثّلاً العلم الحديث ولكن دون أن تفسده قيم الغرب. وهذا الإنسان إنسان مسيَّس بوضوح. في المقابل، نرى أن معاهد الإعداد الإسلامية في المملكة العربية السعودية والتي تبدي طموحاً مماثلاً في التوفيق بين الإسلام والعالم الحديث، تحرص على اجتناب المسألة السياسيّة.

تسفر الظاهرة التي تشهدها إيران عن تغيير حاسم: فإذا كان المثقف الجديد قد وُلِدَ بوصفه عصامياً، فما الذي سيترتّب على الرغبة في مَأْسسة مسارٍ كان إلى اللحظة يكتسب فحواه من رفضه المؤسَّسة؟ المؤكَّد أنَّ النتيجة لن تكون أكثر من بيروقراطية فائضة كتلك التي تنتجها مدارس الحزب في الصين. أَمِنَ المستطاع تصوُّر تكنوقراطيين مؤدلجين؟ هنا يبدو الإنسانُ إنساناً مؤدلجاً ومتعدِّد الكفايات. ولأنَّ العلم يُكتسب في إطار إيديولوجية جامعة (تسمَّى بوضوح «الإيديولوجية الإسلامية») يُعتبرُ كاملاً بالوِكالة. ولا يتأتّى تحقق هذا الكمال بالملموسِ إلاّ عبر تعدُّد التكافؤ في الإعداد الذي ينطلق من الفقه ليصل إلى اللغات الحيَّة مروراً باستخدام السلاح ودراسة «علم النفس» الإسلامي. وقد تكون جامعة رضوي التي تشرف عليها مؤسسةً «أستان أي قدس» (وهي جمعية تقوية) في مشهد، هي خير مثال على هذا الإعداد الذي شرعت به الجمهورية الإسلامية، والذي يجمع بين البنى الدينية للمدرسة التقليدية، والبنى التربوية للجامعة الحديثة (بالدراسة التي تُحسب بالسنة وليس بعدد الكتب التي حفظت؛ وبمواد التعليم التي تشتمل على ميادين حديثة أكثر مما تشتمل على ميادين تقليدية؛ بهندسة غرف الصف التي صمّمت لتكون قاعات واسعة، حتى ولو كان الطلبة يفضلون الجلوس في حلقة متربعين، عند أسفل المدرَّجات؛ وبحداثة المعدّات المستعملة: دروس سمعية بصرية ومكتبات منظمة بالكمبيوتر). لقد أنشئت هذه الجامعة للملاّت وللعاميين على حدٍّ سواء، ولا تبدأ فيها سنوات التخصص إلاّ بعد اجتياز مرحلة مشتركة، يختار الطالب من بعدها أن يصبح مُلاّ أو تكنوقراطياً متعدِّد الكفايات (أشبه بخريج «ENA» إسلاموي).

في مثل هذا النوع من المؤسسات الجامعية، وليس فقط في إيران، تفترض الرغبة المعلنة في إعداد الإنسان الجديد إعداداً إيديولوجياً مسبقاً: حيث الكفاءة ليست مناقضة للإيديولوجية، بل ترتبط ارتباطاً مباشراً بالإيديولوجيّة (وهذه فرضية مسبقة من فرضيات الثورة الثقافية الصينية). يجب أن ينطلق المرء من الإيديولوجية ثمَّ تأتي الكفاءة لاحقاً، إمّا لأن الحقيقة واحدة وبلوغها يتمّ عبر الإيديولوجية، فتتدفّق الكفاءة عندئذٍ من منهلها، وإمّا لأنّ وحده بلوغ الحقيقة، يتيحُ التوصّل إلى منهجيات العلوم المتخصِّصة. فما عادت «بسم الله»، أي البسملة، التي يُستهل بها أي إنشاء للقولِ مجرَّد استدعاء لاسم الله ورضوانه، بل هي ما يُدخل الواحد إلى العلمِ الجزئي. فبلوغ ما يصنع وحدانية العلم إذاً مشروط بتحوّلٍ إيماني شخصي وليس بانشاء مدوّنة جديدة أو منهجية جديدة (وفي هذا رفض لتقليد غربي ذي طابعٍ ديكارتي). فتكون بذلك العودة إلى تعريف غير ديكارتي للعلم. ذلك أن الحقيقة هي حقيقة دينية ولا تشكّل

موضوعاً لأيّة سيرورة معرفية تحليلية. ونشير هنا إلى أن موقف المثقف المتغرّب، كما سبق لنا تعريفه، لا يمكن أن يكون ذا معنى إلاّ في عالم جُرِّدَ من قدسيته. فيكف السبيل إلى النقد والتحليل والتأريخ والبرهان في تناول مدَوَّنة إذا كانت هذه الأخيرة تحتفظ بمكانتها كنصٍّ مقدَّس؟ ومما لا شك فيه، أن الدين، في حد ذاته، ليس مناقضاً للحسّ النقدي. فثمة تقليد بروتستانتي يتيح تعليق المقدَّس لإجازة التمحيص: ففقه لغة الكتاب المقدَّس يُصبح ممكناً كفاصل مؤقَّت في سياق أكبر: غير أن المثقفين الإسلامويين الجدد يرفضون الإقرار بهذا التعليق الفاصل.

تبذل الدولة في إيران أقصى ما بوسعها، دونما كبير نجاح بسبب من الهلهلة في النظام التربوي، أن تعمل على إعداد المثقفين الجدد الذين يشكلون قاعدتها النضالية. أمَّا في البلدان الأخرى، فيتم توجيه استراتيجية أجهزة الدولة نحو العمل على ادماجهم ومحاولة صرفهم عن الاهتمام بالسياسة. لذا نرى في المملكة العربية السعودية معاهد إسلامية تشبه أحياناً، باستثناء غياب الخطاب السياسي عنها، المعاهد الموجودة في إيران. لقد بدأت مسيرة إلحاق العلماء بإدارات الدولة وما زالت تتواصل. ولكن هل تملك الدول الوسائل اللازمة لتطبيق سياستها؟

بعض التأملات المقارنة

إن فكرة المثقف الجديد ليست حكراً على العالم الإسلامي، فهي تظهر كلَّما أدّى تعميم المدارس والتعليم إلى الخلطِ بين إجادة اللغة ومعرفة المدوّنة، وكلَّما كفَّ التعليم عن أن يكون سبباً في اكتساب مكانة أو موقع اجتماعي، وكلَّما ترافق ذلك مع وسائل نشر وتبسيط (حلقات وعظ، مدارس، شرائط تسجيل، مطبوعات.. الخ) تجعل المدوّنة مباشرةً في متناول الجميع.

والفارق يكمن، من دون ريب، في أنَّ المجتمعات الغربية قد أتيح لها الوقت الكافي لسياسة الادماج الاجتماعي التدرجي لهذه الفئات (حتى ولو كانت فئات معارضة تلقائياً) وأن المدوّنة الدينية والتقليدية لم تؤخذ مجدَّداً كمرجع.

ومع ذلك فإنَّ التوازي بين النطاقين، العالم الإسلامي والعالم المسيحي، يبدو واضحاً في ما يتعلّق بالتاريخ الحديث، ولا شك في أن السبب في ذلك يعود إلى أن أنتلجنسيا العالمين كانت تقف على أرضية مشتركة لجهة المرجعيّات السياسية. فقد كانت الخمسينات حقبة وحدة الشعور: كان الثائر الجزائري، شأن المقاتل الفلسطيني، يُعتبر أخاً للتقدميين الغربيين. وكان للعنفِ الذي يستخدمه هذا أو ذاك معنىً. ويظهر

الطلاق في السبعينات: إذ أصبح من العسير فهم مناضلي الإسلام السياسي الجُدد. ومع ذلك، فإذا أخذ بالاعتبار المنشأ الاجتماعي والصلة بالعلم، فإنَّ هؤلاء يبدون كأبناء عمومة «المناضلين» الغربيين في السبعينات، حتى لجهة القِيَم التي حلَّت محلّ الشمولية المتمركسة: التشبث بفكرة العَوْد والأصالة والنقاء؛ هاجس الملبس والطعام والتعاضد؛ معاودة بناء اطار العيش «التقليدي»، في ظل ظروفٍ، وعبر وسائل تفترض، بالضبط، تجاوز التقليد؛ والهروب من خلال الأعمال الإرهابية بالنسبة للزُّمر الأكثر راديكالية. وبالنسبة لأكثرهم ميلاً إلى الفئوية كانت الهجرة إلى كهوف مصر(١٦) توازي العودة إلى أرض «كوس». ونستطيع هنا أن نعثر على وجه شبه بين «الألوية الحمراء» الإيطالية والأنتلجنسيا الإسلامية المتطرّفة الجديدة: ذلك أنَّ أنصار الطرفين، وهم من «المثقفين المجهريين» لم يُفلحوا في الاندماج الاجتماعي على النحو الذي أرادوه، يخوضون العنف السياسي على قاعدة علم ماركسي (وهناك إسلاموي) اكتُسب على النمط العصامي. وقد يكون الهذر المتعقلن في بيانات منظمة «العمل المباشر» (الفرنسية ـ م.) خير مثال على ذلك.

إذا كان المثقفون الجُدُد في الغرب قد خاضوا هم أيضاً مجال الاحتجاج السياسي، فإنَّ ما يميّز وضعهم عن وضع نظرائهم في العالم الإسلامي يكمن في الانخراط الاجتماعي لهذه المجموعات في الغرب، الذي تمَّ خلال مدَّة زمنية لا يستهان بها، وفي مجتمع أكثر قابلية للتمايزات، إلى حدٍّ السماح بإنشاء مؤسسات مضادة (ظاهرة الجامعات الشعبيّة مثلاً. في حين أن الملاذ في مواجهة الدولة، في المجتمعات الإسلامية، لا يزال، إلى حدٍّ بعيد، يتمثل بالعصبيّة، أي لحمة المجموعة التي تقوم على تكافل أعضائها وليس على غائية مشروعها(١٧). فمن الثقافة العمالية في القرن التاسع عشر إلى المناخ «الاجتماعي الثقافي» لما بعد الـ ٦٨، مروراً بثقافة الحزب الشيوعي الفرنسي (الذي تمثَّلت إحدى مآثره النادرة إلى الارتقاء بالارستقراطية العمالية إلى مستوى المدوّنة الفكرية دون أن يكون عليها المرور عبر المؤسسات، وذلك بفضل صلةٍ على النمط العصامي، مفضيةً إلى دوغماتية شهيرة وسمت كافة المثقفين الشيوعيين) لم يكن هناك أي نقصٍ في كثرة الإيديولوجيات والمؤسسات لمعاودة ادماج المجموعات الجديدة في مجتمع متحرّك، في آخر المطاف، حيث الاحتجاج يُخاضُ أيضاً بوصفه انخراطاً.

لقد شهدت أوروبا الغربية، من الحركة السريالية إلى «جيل الـ ٩٨»، في مظاهر التثوير المفاجئة لشطرٍ من الأنتلجنسيا، أزمةً في الصلة بالعلم، وتقليلاً مفاجئاً من قيمته (االعلم)، أو الأحرى، إنكاراً لشرعية النمط المتبع في بلوغه، ومصادر بثّه ونتاجه وناقليه

الرسميين. غير أن هذه الثورة التي تتم بالوكالة لم تفلح في احتلال القاعدة الاجتماعية، في حين أن الشعار الإسلاموي يلقى صدىً واسعاً في كنفِ تديُّن شعبي أنعشه الاقتلاع الاقتصادي وأزمة الهوية.

نقطة أخيرة: هل نجد لدى المثقفين الإسلامويين الجُدُد الانحراف التوتاليتاري نفسه الذي وسَمَ، في أمكنةٍ أخرى أجيالاً من المناضلين السياسيين؟ وما هو المستقبل السياسي للمثقفين الجدد؟

للمفارقة، يبدو أنَّ ما يصنع نجاح المثقفين الجُدُد، يُعيِّنُ أيضاً حدود هذا النجاح: فَهُم لا يبتكرون شرعيتهم بل يستعيرونها من الديني. وقد أدّى سعيهم لانتزاع الاستئثار بالمقدَّس من طائفة العلماء، إلى عجزهم عن المطالبة بالاستئثار به. إنهم يستندون إلى المفارق والمتعالي وإلى النصوص، غير أنَّ آخرين أيضاً يمتلكون الحقَّ في تمحيص هذا السَّنَد. وحتَّى لو انحازوا إلى الثورة، فلا يسعهم إغفال الشريعة: والحال أن الشريعة، مهما اختلفت الآراء حولها، هي نظام حقوقي قائم بمعزلٍ عن أي هيكل دولتي. إذ يستحيل اختزال الإسلام بمنظور هيغلي. والمدوّنة الإسلامية لا تُختزل بإيديولوجيّة. ولا يسع أي مناضل ثوري أن يبدِّل شيئاً في كون الشريعة نظاماً حقوقياً قبل أي شيء، أي انها تسودُ نطاقاً لا يُختزل أو يُقصر على أية دولة، أيّاً كانت. حتى في إيران، لا يزال جسمٌ إكليركي كامل من التقليديين يُقاوم جهازاً ثورياً لم يُفلح إطلاقاً في احتكار السيطرة الاجتماعية. يستطيع الإسلامويون أن يحتلوا حيّزاً من نطاق الاحتجاج، ولا يقدِّمون بدائل دولتية إلاّ حيث يتحالفون مع العلماء: وعندئذٍ لا مفرَّ من قيام مبدأ تحديد ذاتي، متمثلاً بالشريعة، أي بنطاق حقوقي. وحتى لو أن الشريعة لم تطبّق فعلياً أبداً، إلاّ على نحو رمزي (في التسامح الذي يُغفل تطبيق الحدود، أو على الضد من ذلك، في التأجيج الرمزي الذي يقضي ببتر اليدين)، فهي تحول دائماً دون أن تكون الدولة النصاب الوحيد للحقيقة. لذلك، فإنَّ المدوَّنة الإسلامية التي لا تُقصَر على كونها نظاماً سياسياً، وذلك لسوء طالع الإسلامويين أنفسهم، هي التي تشكل عائقاً أمام التحوّل إلى توتاليتارية (حتى ولو لم تكن، في ذاتها، ديموقراطية وتجيز التسلُّط في كافة أشكاله)؛ ونلاحظ هنا أنَّ الدول المسلمة العلمانية هي التي تشهد النسبة الأعلى من السيطرة البوليسية والسياسية.

إلى هذه الاستحالة في أن يشكّل الإسلام نظاماً سياسياً كليانياً، تضافُ التشكيلة الاجتماعية التي ينتمي إليها المثقفون الجُدد: إنهم يظهرون في مجتمع لا تؤطّره الدولة، ووسط أعداد من السكان لا يخضعون لإدارة، وفي نطاقِ الأطراف المدينية

التي تبتلع المركز في آخر الأمر. ومع ذلك فإنَّ المرحلة المعاصرة تُظهر أن أجهزة الدولة القائمة تقاوم، باستثناء إيران وأفغانستان حيث تحالفت الأنتلجنسيا الجديدة، ولأسباب مختلفة جداً، مع طائفة العلماء. أما في البلدان الأخرى فتعمد الدولة إلى الاستيلاء على الرمزية الإسلامية، وتحاول أن تستعيد المثقفين الجدد إلى كنفها، كما فعلت برجالِ الدين التقليديين.

لقد غادر المثقفون المتغرِّبون في العالم الإسلامي الساحة السياسية، إلى حدٍّ بعيد، وبذلك أخلوا ساحة الصراع لمجموعات المثقفين الجديدة العاجزة عن الاستيلاء على السلطة بقواها الذاتية. والعلماء، من جهتهم، ما زالوا في مواقعهم: لقد عرفوا الانتهازية والفساد، ولكنهم لم يعرفوا أبداً الافتتان بالسياسي؛ إنهم يؤكّدون استمرار مدوّنة ما، ونطاق حقوقي ما، قد يكون متخيّلاً، غير أنهم لا يتركون للدولة إلا خيار التسوية أو خيار استخدام القوة الغاشمة. ربَّما كانت أوروبا تعاني من احتياجها لعلماء؟

هوامش الخلاصة

(١) نحن لا نرى إلى الانتقال من صفة العالم إلى صفة المثقف بوصفه سيرورة تاريخية. بالإمكان طبعاً، اعتبار التاريخ الغربي بوصفه انتقالاً يتولد من ذاته من العِالم إلى المثقف، ولكن، كما أن العالم قد ينبثق في بطانة المثقف كذلك الأمر فإن صورة المثقف كانت ماثلة في شخصية الفيلسوف اليوناني المهجوس بالسياسة. أو في شخصية المشترع في القرون الوسطى، الذي يُعتبر ميله للإسمانية نوعاً من الميل إلى نزع طابع القداسة عن النص، ورغبةً في اجتراح القانون من المشيئة، أي من السياسة، وليس من النصّ، أي من المقدَّس. إن غياب العالم في الغرب لم يؤدِّ إلى زوال الصلة المقدَّسة بالنصّ: ذلك أنّ تعريف المدوَّنة المقفلة والمنزَّهة عن النقد والتي يتم التنكر لتاريخانيتها والتي لا يمكن إلاّ أن تفسّر ويعلق عليها ما زال موجوداً في خرافة الثقافة الكلاسيكية وفي الماركسية، وحتّى في بعض أوجه الفرويدية: وشعارات «العودة إلى...» العديدة التي شهدتها العشرون عاماً المنصرمة في فرنسا إنما هي أوجه من العودة إلى سلوك العلماء من قبل المثقفين؛ كما أن تدريس الماركسية في البلدان الاشتراكية يمتّ هو أيضاً بصلة إلى تصور العالم.

(٢) في باكستان مثلاً، يبدو التنافس بين المثقفين المتغرّبين والعلماء على أشدّه في المؤسسة القضائية: إذ يتنافس القضاة (الشرعيون) والقضاة المجازون على الطريقة البريطانية على المناصب من خلال السجال الدائر حول «أسلمة» النظام الحقوقي.

(٣) حول الجهود التي تبذلها الدولة المغربية للسيطرة على الوعّاظ الجوّالين، انظر م. فوزي: «معاودة بنية المجال الديني في المغرب» (دراسة ضمن هذا الكتاب).

(٤) حول اكتساب المثقفين الجدد للمعارف الفقهية على النمط العصامي، انظر م. فوزي، نفسه.

(٥) حول واحدة من اقتباسات صورة الإنسان الكامل في إطار طريقة صوفية، هي البكتاشية، انظر:
A. Gökalp: «Une minorité chiite en Anatolie: Les Alevi; Annales
أيار - آب/مايو - أغسطس ١٩٨٠، ص ٧٥١.

(٦) إنّ «المثقفين المتغرّبين» يعرّفون أنفسهم بالتأكيد عبر موقع اجتماعي ودراسة جامعية مشابهة لنظرائهم الغربيين، ولكنّ هذا التعريف يستند خصوصاً إلى فرضية نظرية يصوغها روسيتون (Rousillon) على النحو التالي: «(...) إمكان مثاقفة محسوبة تتيح اكتساب العلوم والمعارف التكنولوجية التي ينتجها الغرب - ولكن ليس اكتساب القيم أو المسبقات الفلسفية المرتبطة بهذه العلوم وهذه المعارف التكنولوجية - لكي تتاح لهم فرصة التعبئة (الاجتماعية) في سبيل تحقيق الأهداف التي تخدم «خصوصية» المجتمع المصري (أو العربي، أو الإسلامي).

(٧) انظر روسيتون: «مثقفون في أزمة...» ضمن هذا الكتاب.

(٨) الدعوة هي الوعظ، والمبلغ هو الداعية الجوّال، المبشّر. وإذا كانت هذه العبارات ليست خاصة بالمعجم الصوفي، فإنها قد استخدمت على نطاق واسع في الطرق الصوفية التبشيرية، لا سيّما في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية.

(٩) انظر نصّ أ. روسيون مستنداً إلى ع. حسين الذي يميّز بين «النزعة العقلانية الإسلامية العربية» في العلوم الإنسانية، حيث يعبّر عن الإيمان بوجود إله واحد خالق، وبين «العقلانية الزمنية الغربية» (المرجع المذكور، ص ٢٢).

(١٠) ثمة هنا فارق ملحوظ بين مفهوم الاجتهاد لدى السنة والاجتهاد لدى الشيعة: فبالنسبة للشيعة التقليديين ينبغي أن يكون الاجتهاد حكراً على أولاء الذين يمتلكون علماً تاماً بالمدوّنة. أما لدى السنة، فإن مصدر العودة إلى مفهوم الاجتهاد، بحسب دعوة المثقفين الجدد، ذريعة لاجتناب شرط التبحر في المدونة. وسوف ينكر مجدداً مبدأ العلم الوافي بالمدوّنة لاكتساب الحق في الاجتهاد، مع علي شريعتي.

(١١) هكذا نجد المجاهدين الإسلامويين الأفغان في «حزبي إسلامي»، على سبيل المثال، يتحدّثون وإنما باعجاب شديد عن المعرفة الموسوعية التي يمثلها زعيمهم، «المهندس» حكمتيار، وهو مؤلف عدد من الأبحاث التي تتناول العلم ونقض الماركسية والفقه. ومثل هذه النسبة المفرطة للمعرفة الموسوعية إلى الزعماء، أمر شائع في الأحزاب الماركسية (ومنها الحضور الدائم لِـ كيم إيل سونغ مثلاً؛ ولكن أيضاً موريس توريز الذي دبّج الكاتب المجاز جورج كونيو كتاباً في مديح علمه.

(١٢) انظر مثلاً تصريح رئيس مجلس الثورة في أفغانستان نور محمد تركي، بعد أيام قليلة من الانقلاب العسكري الذي حمله إلى سدّة السلطة (نيسان/أبريل ١٩٧٨): «لقد قضي على المؤامرة المتذرّعة بامتحانات الدخول والتي كانت تحول دون بلوغ الأصغر سناً مستوى أعلى من الصف الثامن». تقرير عن انجازات الأشهر الخمسة الأولى في جمهورية افغانستان الديموقراطية» (بالإنكليزية)، بيبليوتيكا أفغانيكا، ٢٠٩٩. وبشأن باكستان، انظر:
«The Crisis of Education, in Pakistan», L. Hayes Vanguard, Lahore 1987,
ص ١٧٣ وما يليها.

(١٣) إن العبارة، وهي متعدّدة المعاني، تعني في الوقت نفسه الهجرة (السياسية والاقتصادية) وهجرة النبي.

(١٤) انظر
C. Coulon: «Les nouveaux Ulama et la résurgence islamique au Nord Nigeria».
(العلماء الجدد والانبعاث الإسلامي في شمال نيجيريا)، تقرير حول مهمّة، مستنسخ، حزيران/يونيو ١٩٨٦، ص ٥.

(١٥) نفسه ص ٧ وما يليها.

(١٦) لقد ظهرت حركة لمعاودة تشكيل مجتمعات صغيرة من «الخُلّص» في الأماكن المعزولة في مصر خلال المرحلة التي أعقبت اغتيال الرئيس السادات.

(١٧) حول «العصبية»، انظر (الدولة البرّية) «M. Seurat: L'Etat de Barbarie» باريس، منشورات Seuil، ١٩٨٩، ص ١١٠ وما يليها.

المحتويات

غالباً ما يتم اليوم نقد السلطة القائمة في العالم الاسلامي باسم إسلام معارض ينتسب إليه شبان يحملون شهادات من جامعات غير دينية، ويعملون مهندسين وأطباء وأخصائيين. وهؤلاء ينازعون علماء الدين التقليديين المتهمين بعقد تسويات مع السلطة، كما يخاصمون المثقفين التغريبيين ممّن تقوم ثقافتهم على قيم «مستوردة»، كالاشتراكية أو الديمقراطية، وكلامهم جديد في النقد الاجتماعي للأنظمة القائمة التي يريدون استبدالها بجمهورية إسلامية ذات تعريف غامض.

أما مؤلفو هذا الكتاب، فينكبون على تمحيص ظاهرة هؤلاء الشبان، كما يدرسون كيفية نشأة هذه الايديولوجية، وأدوات التعبئة السياسية - الدينية، في مختلف المجتمعات الاسلامية.

ان الدراسة التي بين أيدينا هي الدراسة المعمَّقة الأولى التي يقوم بها باحثون من الجيل الجديد من بين المختصين في شؤون العالم الاسلامي.

ISBN 1 85516 711 5

DAR AL SAQI
دار الساقي